Renovatio

rivista di teologia e cultura

fondata dal Card. Giuseppe Siri

Ottobre - Dicembre 1979 - anno XIV - numero 4

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua
(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

* L'ALDILÀ TRA FANTASIA E TEOLOGIA

ARTICOLI:

449 **G. L. Rossi** - La perfettissima scienza dell'anima di Cristo (VI).

474 **G. Blandino** - Naturale e soprannaturale.

494 **A. Dalledonne** - Riflessioni sul centesimo anniversario dell'Enciclica « Aeterni Patris » di Leone XIII.

509 **A. Ceresa-Gastaldo** - Umanità e Divinità di Cristo nel pensiero di Massimo il Confessore.

514 **P. C. Landucci** - Il caso Galileo.

RASSEGNE:

521 **H. Schauf** - I coniugi divorziati, successivamente uniti nel cosiddetto « matrimonio civile », possono essere ammessi ai sacramenti? (I).

POSTILLE:

539 Dialogo e Tomismo *(G. Luigi Rossi)* - I teologi italiani a congresso sul « Progetto uomo, oggi » *(Antonio Manfredi)* - L'autodidatta e il dizionario: un'« errata corrige » *(Piero Stefani)* - L'evangelizzazione tra le culture (e la politica) *(Antonio Manfredi)* - Ciò che molti ignorano: un sacerdote cattolico all'origine dell'Anno Internazionale del Bambino *(Paolo Zino)*.

LIBRI - Rassegne:

555 **G. C. Ceriotti** - Riflessioni sulla Chiesa in Sant'Agostino.

578 **E. Valgiglio** - Plutarco e Giovanni Crisostomo: motivi di pedagogia cristiana nell'ambito della pedagogia antica.

LIBRI - Recensioni:

583 « Il mistero teandrico della Chiesa e la collegialità » di Pietro Parente / « L'idolo e la distanza » di Jean-Luc Marion / « Metamorfosi della gnosi » di Emanuele Samek Lodovici / « Dialettica e nostalgia » di Rocco Buttiglione / « Alla ricerca di Dio » di AA.VV. / « Théologie de l'agonie du Christ » di François-Marie Léthel / « La stabilità del vincolo nuziale in Sant'Agostino e in San Tommaso » di Giovanni Torti.

LIBRI - Schede:

598 « Tribunale Sacharov, atto secondo » (Cooperativa editoriale) / « La Polonia è cristiana » di Dominik Morawski / « Lavoro e liberazione » di Dario Composta / « Jesucristo, palabra de libertad » di Jesus Espeja Pardo.

ABBONAMENTO 1980

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1980 restano immutate:*

Italia	lire	6.000
Estero	lire	7.000
Sostenitore	lire	15.000

L'aldilà tra fantasia e teologia

Un recente documento edito dalla Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede, ha opportunamente richiamato punti basilari e imprescindibili della certezza cristiana. Naturalmente esso ha suscitato sorpresa in coloro che ritenevano che non se ne parlasse più di proposito, e ha fatto esplodere l'ira di taluni cultori della cosiddettà teologia della «speranza» (e parliamo di quelli che hanno accesa solo la speranza di sistemazioni in questo mondo, dove è ben noto che in modo perfetto non si sistema nulla).

Riteniamo dovere della nostra rivista fare alcune chiare e precise osservazioni in proposito.

L'insieme del Documento citato riguarda « l'ALDILA' », ossia la vita eterna, che segue necessariamente la vita terrena.

Questa vita terrena non ha più alcun senso, distaccata dalla vita eterna: non ha giustificazione, manca di finalità, è un brutto scherzo, nel quale restano insoluti i problemi posti dallo spirito umano, le aspirazioni di immortalità del medesimo, l'ansito dell'amore teso all'infinito, i vincoli sacri del sangue e della amicizia: cose tutte che sono la negazione clamorosa di un « nulla » dopo la morte.

I materialisti di ogni specie, anche quelli, e non sono pochi, camuffati da teologi, hanno pensato di acquietare le paure e l'orrore coi quali si apre il corteo della morte: ed hanno ottenuto questo effetto — triste per loro — di rendere l'aldilà più prepotente tra i problemi umani.

Non è poco, a pensarci bene, dire che senza « vita eterna » tutto diventa burla e beffa e che non ha scopo la vita terrena.

Con tutto questo, da ogni parte, come vestiti di una certa indifferenza sulla sostanza della questione, molti cercano di fare esplorazioni furtive sull'aldilà: stregoneria, negromanzia, spiritismo, portatori di percezioni extrasensoriali e parapsicologisti; alcuni, di parere diverso, gettano sguardi persin libidinosi al di là del grande sipario. Tutti, meno i sostenitori d'ufficio *di tesi materialistiche, sono affascinati dalle avventure condotte nei pressi di questo sipario. Non è detto che Dio non permetta delle estrapolazioni delle cose umane, specialmente alle più stolte e più indisciplinate creature, i demoni (non per niente esistono degli Esorcismi).*

Non è affatto impossibile, anzi è reale, che Dio voglia contatti veri tra Cielo e terra (la Divina Liturgia celebra taluni di questi illustri e benefici contatti), ma senza aprire ad alcun mortale la diretta visione dell'aldilà. Naturalmente in questa asserzione non si possono comprendere soggetti di alta mistica che, ritornati alle dimensioni della nostra valle di lacrime, non hanno potuto tradurre sempre quello che avevano percepito. E' lecito dunque dire, anzi ammonire, che in tutto questo armeggiare laico sulle soglie della vita eterna, si è costretti a restare, in genere, nei termini della fantasia.

E la ragione è semplice. Nessuno di noi sarebbe ca-

pace di percepire alcunché di materiale a cinque dimensioni. Immettere nelle nostre piccole capacità recettive qualcosa di proprio della vita eterna è ben più, infinitamente di più, che sforzarci di raggiungere un universo a cinque dimensioni.

La fantasia non può essere e non sarà mai di per sé un fonte teologico.

La Teologia attinge le sue informazioni da una sorgente che viene dalla eternità, ossia dalla Rivelazione o dalle Fonti che sono esplicitamente autorizzate dalla Rivelazione. Attinge a fonti ufficiali, sicure.

La Teologia parla con certezza.

L'affermazione della vita eterna domina tutta la Divina Rivelazione: il peccato d'origine taglia la via alla Vita Eterna, il Verbo si fa uomo per riaprire la porta della Vita Eterna; il Regno, del quale si parla soprattutto nel primo Evangelo (Matteo), raccoglie tutto della grande divina avventura e si perenna nella Vita Eterna; la morale è regolata da una Legge, è soggetta ad un giudizio al quale mancherebbe ogni ragione di essere senza la Vita Eterna. Il premio sta nella Vita Eterna; il merito è in ordine alla Vita Eterna. Queste non sono opinioni, sono dottrina rivelata.

Le notizie sulla vita eterna sono scarse, sufficienti però a sostenere la grande fatica per arrivarci degnamente. Le affermazioni relative ai due stati antitetici della

eternità sono brevi, scandite da margini che portano all'infinito. Le poche notizie sono tali per chiedere, più valevole, l'esercizio della Fede; i margini del mare infinito, nel quale obbligano ad entrare, danno forza all'ascesa nel merito.

Il grande rispetto a questo complesso dottrinale è non volerlo vestire di fantasia per renderlo più umano. La fantasia guasterebbe e non è ricettiva di cose che sorpassano le rappresentazioni sensibili.

Le descrizioni della liturgia eterna nel libro della Apocalisse sono indicative di un contenuto che l'intelletto può solo, in qualche modo, recepire, e sono immagini per gettare — come è in materia la funzione dei simboli — l'intelletto stesso verso cose irrappresentabili con descrizioni adattate ai sensi. Il rispetto e la prudenza guidano la via dell'aldilà. Ma questa Teologia, quando la riflessione orante e la contemplazione vi entrano, può portare a livelli altissimi. Ai quali non può giungere la fantasia o la rappresentazione costruita con elementi raccolti dai sensi... Il limite, che si esperimenta nella riflessione teologica di indagine, è il testimone che le realtà, alle quali dobbiamo arrivare nella Vita Eterna, sono ben al di là della nostra intelligenza. Se fosse diverso — e non lo è — significherebbe che non ci aspetta alcunché più grande di quello che riusciamo a vedere ora, anche di sola rappresentazione intellettuale.

Il mistero attesta la immensità che aspetta!

LA PERFETTISSIMA SCIENZA DELL'ANIMA DI CRISTO

VI - LA PSEUDO IGNORANZA DEL CRISTO ESEGESI DEI RAZIONALISTI, PATRISTICA E TEOLOGIA PERENNE

I dati biblici più discussi

Sulle basi d'una serie di pericopi evangeliche, l'esegesi dei razionalisti disegnò un Cristo illuso, uomo alla stregua di ciascuno di noi, vittima dell'ignoranza e di errori cospicui, un Cristo contraddittorio. Temi in dibattito l'escatologismo nei vaticini di Gesù e il Cristo parusiaco.

La teologia di ieri, a cavallo dei secoli XIX-XX, scese in lizza, vindice del Cristo Uomo-Dio, Rivelazione del Padre, pienezza di Verità e di Vita, cattedra d'infallibilità: il Cristo — Verbo umanatosi — che rivendica, come Figlio dell'uomo, i diritti d'Unigenito Figlio, così da rifrangere nell'umanità assunta, in ordine all'Incarnazione redentrice, la perfettissima scienza e coscienza.

La teologia di ieri innalveava la tradizione unanime del Cristianesimo di sempre. Teologia viva, perenne. Teologia di oggi, ad onta di non lievi opinioni discordi, saggi incauti ai margini d'un criterio e indirizzo ortodossi.

Esaminiamo in dettaglio i dati biblici del dibattito.

La fine del mondo

1° *Mtt. XXIV, 34: « Non praeteribit generatio haec (=fine di Gerusalemme), donec omnia haec fiant » (=fine del mondo).*

Non v'ha dubbio — dicono i razionalisti — che Gesù ha giustapposte, coeve, la fine di Gerusalemme e la fine del mondo. S'ingannò. E non basta. In più punti cadde in contraddizione:

a) E' incompatibile con la prossima fine del mondo il suo comando

di diffondere il Vangelo sino agli estremi limiti della terra (cfr. Mtt. XXVI, 13; XXVIII, 19 ss.; Mc. XIV, 9; XVI, 15; Lc. XXIV, 47; Att. I, 8; etc).

b) Egualmente non s'accordano con la prossima fine del mondo le parabole del Regno dipanate in un canovaccio di storia a largo respiro (cfr. il lievito e il granello di senape in Lc. XIII, 18-21; la zizzania in Mtt. XIII, 24-30; i talenti e le dramme in Mtt. XXV, 14-19, in Lc. XIX, 11-28; le dieci vergini e lo sposo che ritarda in Mtt. XXV, 5 ss.; i vignaioli perfidi in Mtt. XXI, 33-43; il festino di nozze in Mtt. XXI, 1-14).

Ed ecco l'esegesi dei cattolici, ligia ai responsi della Tradizione unanime.

L'annunzio del Vangelo e la storia del Regno di Dio, affacciandosi in ampia prospettiva nel pensiero di Cristo, a tempi indefiniti, dimostrano ch'Egli non riteneva imminente la fine del mondo. Una simile svista in Cristo costringerebbe ad attribuirgli in più luoghi topiche marchiane, discorsi a vanvera, incongrui, che i Vangeli smentiscono dovunque.

I due vaticini, poi, relativi alla distruzione di Gerusalemme e alla fine del mondo, emergono giustapposti in quanto evidenziano i fatti futuri — liberi e necessari — in luce profetica. I profeti vedono uomini e cose dall'angolo visuale di Dio, ch'è l'ottica dell'eternità, il «nunc stans», onnipresenzialità simultanea. In Dio, l'Archetipo, i fatti non si dirompono su scala cronologica, avvicendantisi a intervalli, conclusi in se medesimi, avulsi tra di loro, dissoni, carichi di enigmi, ma si raccolgono insieme su scala logica, correlati da limpidi e ferrei legami, aperti gli uni agli altri, in modo da acclararsi solidali. Di luce profetica, in Dio, la distruzione di Gerusalemme ottempera a leggi metastoriche. Già ricapitola la fine del mondo. L'anticipa in germe, simbolo pratico e dinamico. « Typos ».

Nonostante la distruzione di Gerusalemme, il popolo d'Israele — o stirpe dei giudei — sopravviverà all'eccidio. Dovrà dividere, attraverso i secoli, la storia degli uomini, ma col castigo d'una diaspora universalizzata, che non ha requie, e d'una odissea crocifissa da tormentosi travagli. Sarà quindi testimone della fine del mondo, spettatore e attore precipuo, poiché rivivrà in essa, a dimensioni incalcolabilmente più spaventevoli, l' antica catastrofe del 70, di cui non ha potuto non custodire — vivide — le incancellabili stigmate.

La logica di Dio stringe i nodi. I due fatti coincidono, siccome reclamava il duplice vaticinio. Germe e simbolo, la distruzione di Gerusalemme. Plenitudine, la fine del mondo. Tale la seconda da cointendere e trascendere la prima, laddove si adempiono le virtualità del simbolo, si compie fruttifera la maturità del germe.

«Non praeteribit generatio haec, donec omnia haec fiant» (Mtt. XXIV, 34). La frase di Cristo più non fa specie. L'inciso « generatio haec » si riferisce alla generazione ebraica in massa, il popolo d'Israele, la stirpe dei giudei: senso, questo, che spesso la Bibbia sanziona (cfr. l'uso del vocabolo generazione, in greco « ghenea », nel senso di popolo o stirpe in Num. X, 30; XIII, 28; Lev. XX, 18; Ps. XLIV, 19 ecc.).

Comunque, anche se l'inciso non denotasse se non i contemporanei di Gesù, nulla osterebbe alla perfettissima scienza del Cristo. E la ragione è che, in ossequio ai canoni scritturistici del « typos », la distruzione di Gerusalemme compendia in miniatura, abbozza ipotecandola, embrionalizza la fine del mondo.

A riprova, in linea con l'annunzio del Vangelo e la storia del Regno di Dio, il messaggio dei valori etici non rispecchia la mera caratteriologia e fenomenologia dell'« Eskaton ». Regola, in ampia prospettiva, a tempi indefiniti, la vita degli uomini in ogni epoca, le quotidiane vicissitudini e le drammatiche scelte della fede. Trattasi di valori assoluti (1).

Il Cristo parusiaco

2° *Mtt. XXIV, 29-30: «Statim autem post tribulationem dierum illorum sol obscurabitur, et luna non dabit lumen suum, et stellae cadent de*

(1) Per un esame critico sull'escatologismo del Regno messianico cfr. M. LEPIN, *Jésus Messie et Fils de Dieu*, o.c., pp. 372-416; ID., *Le problème de Jésus*, o.c., pp. 40-84; L. DE GRANDMAISON, *Jésus Christ*, II, o.c., pp. 456-462; R. MARIANO, *Gli Evangeli sinottici. Realtà o invenzione*, o.c., p. 61 ss.; E. MANGENOT, *Fin du monde:* DB, II, coll. 2262-78: DTC, V, coll. 2504-52; A. PLUMMER, *Commentary on II Tess.*, Edimburgo 1918, p. 46 ss. (la I e la II ai Tessalonicesi sono un'eco del discorso di Cristo sulla fine di Gerusalemme).

Lo stesso RENAN ebbe a scrivere in proposito: « Un visionario che non avesse concepito altra idea che la prossimità del giudizio finale, non avrebbe avuto cura di migliorare l'uomo, né avrebbe fondato il più bell'insegnamento d'etica che l'umanità conosca » (*Vie de Jésus*, o.c., p. 65).

Riguardo all'universalismo messianico del Cristo cfr. L. DE GRANDMAISON, *L'expansion du Christianisme d'après A. Harnack:* « Études », XCVI (1903), pp. 300-29, 459-76; M. MEINERTZ, *Jesus und die Heidenmission*, Münster 1908, p. 9 ss. (opera classica, fornita di ricca bibliografia in questo argomento); M. LEPIN, *Jésus Messie et Fils de Dieu*, o.c., p. 388 ss.

La teologia cattolica dell'epoca sfatò, in merito, vuoi la tesi di A. Schweitzer e A. Harnack, per cui Cristo non sarebbe stato consapevole della sua missione universale, sicché l'universalità di propaganda del Cristianesimo devesi ascrivere ai discepoli, in specie a Paolo, dopo il rifiuto dei giudei, vuoi la tesi di A. J. Holtzmann, H. Weinel e B. Weiss, per cui Gesù, solo verso la fine della sua vita pubblica, avrebbe mitigato le proprie idee particolaristiche a causa dell'opposizione radicale d'Israele, aprendo così il Regno di Dio ai pagani.

I teologi di allora dimostrarono l'universalismo messianico di Gesù sia alla luce dei vaticini veterotestamentari, nei quali il Cristo vide sempre la volontà salvifica del Padre, sia soprattutto nella dottrina evangelica. Addussero, a conferma, la letteratura giudaica contemporanea al Cristo che parla assai spesso di un messianismo universalistico: dalle Parabole del « Libro di Enoch », cc. 48, 69, 90 (cfr. F. MARTIN, *Le livre d'Henoch traduit sur le texte éthiopien*, Parigi 1906; L. GRY, *o.c.*), ai « Salmi di Salomone », ps. 17 e 18 (cfr. J. VITEAU, *Les Psaumes de Salomon*, Parigi 1911), non che al « Libro dei Giubilei », IV, 26 e XXI, 25, al III libro degli « Oracoli Sibillini », 652-795, al « Testamento dei XII Patriarchi », Test. di Levi, c. 18 e Test. di Giuda, c. 24 (cfr. E. KAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A.T.*, II, Tubinga 1900, pp. 47, 76, 197-200, 470-477).

caelo, et virtutes caelorum commovebuntur. Et tunc parebit signum Filii hominis in caelo: et tunc plangent omnes tribus terrae. Et videbunt Filium hominis venientem in nubibus caeli cum virtute multa et maiestate ».

Sussumono i razionalisti: che la fine del mondo fosse imminente nel pensiero di Gesù consta dalla certezza in Lui d'un altrettanto imminente ritorno suo, parusiaco. E' il ritorno del Cristo risorto e glorioso, Signore, giudice dell'umanità.

Gesù svolge il tema in un vasto discorso (cfr. Mtt. XXIV; Mc. XIII; Lc. XXI) e, per rapidi scorci, vi accenna di continuo (cfr. Mtt. X, 23; XVI, 28; XXVI, 64; Mc. VIII, 39; XIV, 62; Lc. IX, 27; XXII, 69).

I dati biblici sul Cristo parusiaco turbano la fede. A dileguarne le ombre, l'esegesi cattolica polarizzò l'attenzione sopra il verbo « venire », ch'è rima d'obbligo in ciascuno di essi: « Verrà il Figlio dell'uomo ». Un verbo — « venire » — al quale la Bibbia ascrive, non di rado, il significato allegorico d'una attualità arcana e d'una efficacia inattesa. Distinse così un duplice ritorno del Cristo — Signore — in termini di giudizio.

Il Cristo mistico prepara il Cristo parusiaco.

Risorto e glorioso, Incarnazione redentrice in atto, Gesù inaugura subito l'epoca dei *Novissimi*. Da allora l'« Eskaton » è in cammino. Copre l'arco dei secoli, protagonista il Cristo mistico dell'Eucaristia e della Grazia che incorpora a sé, e concorpora gli uomini redenti, attraverso la fede, a livello di vita trinitaria. « Ego vobiscum sum, omnibus diebus, usque ad consummationem saeculi » (Mtt. XXVIII, 20).

Di già tempo ed eternità si connubiano. All'apoteosi del Regno dei Cieli, in Paradiso, fa da tirocinio il dinamismo del Regno di Dio in terra. Incombono scelte drammatiche. La fede scevera il buon grano e la zizzania. Collauda il giudizio di Gesù: « Qui crediderit, salvus erit; qui autem non crediderit, condemnabitur » (Mc. XVI, 16). Un tal giudizio appartiene all'« Eskaton », siglando il tempo d'eternità: « Qui non credit, iam iudicatus est, quia non credit in nomine Unigeniti Filii Dei ... non videbit vitam aeternam, sed ira Dei manet super eum » (Gio. III, 18, 36).

La fine del mondo chiude la curva dell'« Eskaton », la venuta in segreto del Cristo mistico, tacita e vivificante immanenza tra noi. D'improvviso l'ultima venuta, che è teofania del Cristo parusiaco. L'ultimo ritorno, l'ultimo giudizio. L'eternità riempie il tempo. Lo dissolve. Gesù, Signore, è tutto in tutti (Ef. I, 10; Coloss. I, 18-20).

La risurrezione e l'ascensione di Cristo iniziarono l'« Eskaton ». Salito in Cielo, alla destra del Padre, glorioso, Gesù riapparve di mezzo ai confini terreni, Emmanuele. Era l'Incarnazione redentrice in atto, diretta ad esprimere progressivamente la sua efficacia salvifica, ormai al sicuro, « de iure ». Cominciava l'epoca dei *Novissimi*, il Giudizio: un'epoca di crisi dunque, di tensione spasmodica, caratterizzata dal binomio tempo-eternità. L'« Eskaton ».

L'eternità di Cristo, il Signore, culmine e sintesi dell'essere ricolmo di

gloria, reinserendosi in seno al tempo, divenne da allora — a cerchi concentrici, in stadi successivi — lievitazione e soluzione del nostro tempo nell'eternità di Dio. Un'eternità che il Cristo parusiaco, coi trionfi dell' epilogo, dovrà sublimare di efficacia salvifica esaustiva, tutto in tutti: nonché gloria dell'uomo-persona, carne e spirito, gloria delle creature infra umane, gloria del cosmo.

Da due millenni fluisce il tempo nell'eternità. Il tempo del buon grano, il tempo della zizzania. Agli uomini la scelta, l'opzione di fede. Dinnanzi all'Eucaristia, Incarnazione redentrice in atto, vivaio dell'« Eskaton ». Dinnanzi al Giudizio di Cristo. Una scelta che fa tremar vene e polsi, instabile, volubile in vita, irrevocabile sulla linea di morte. Bisogna decidere del tempo *per* l'eternità. Paradiso e Inferno dividono l'eternità dei beati da quella dei reprobi, la gloria di Dio in Cristo, l'ignominia e la tenebra di Satana.

La vita dipana l'« Eskaton ». Tra il primo Giudizio del Cristo mistico e l'ultimo Giudizio del Cristo parusiaco la vita è un diuturno giudizio: individualmente, socialmente, storicamente. Non v'ha scelta che il Cristo non giudichi e non incida di valori escatologici, non v'ha scampolo di tempo che l'eternità non convogli e suggelli. Meritino o demeritino, redenti o no, gli uomini si autotrascendono, coinvolti dai *Novissimi.*

Incalza l'epoca dei *Novissimi.* Lunga o breve? Gli uomini non sanno, né sapranno mai. E la crisi si esaspera. Il che spiega l'enorme impressione della Chiesa all'esordio, non appena baluginarono i segni dell'Anticristo. Le fonti instavano esplicite (cfr. I Cor. X, 11; VII, 29-31; I Pt. I, 5, 20; II Pt. III, 3; Att. II, 17; I Tim. IV, 1; II Tim. III, 1 ss.; I Gio. II, 18; Giac. V, 3; Giuda I, 18). La Chiesa invocava Gesù: « Veni, Domine Iesu » (Ap. XXII, 20). Invocava la teofania del Cristo parusiaco. La Gloria (2).

L'ignoranza in chiave economica: Tradizione e Patristica

3° *Mc. XIII, 32: « De die autem illo, vel hora, nemo nescit, neque angeli in caelo, neque Filius, nisi Pater ».*

(2) Cfr. L. BILLOT, *De Novissimis,* Roma 1902, p. 177 ss. (il Billot riprese il tema in varie puntate degli « Études » del 1917-20); I. KATSCHTHALER, *Eschatologia,* Ratisbona 1888, pp. 36-61, 524-63; D. PALMIERI, *De Novissimis,* Prato 1908, pp. 35-51, 88-141; ID., *Se e come i Sinottici ci danno Gesù Cristo per Dio,* o.c., p. 304 ss.; A. RADEMACHER, *Der Weltuntergang,* Monaco 1909; A. CELLINI, *Saggio storico-critico sulla interpretazione del discorso escatologico,* p. 120-148; F. PRAT, *La théologie de St. Paul,* I, Parigi 1908, p. 118 ss.; II, Parigi 1913, pp. 485-528; ID., *Jésus-Christ,* Parigi 1910, pp. 230-256; M. J. LAGRANGE, *L'avénement du Fils de l'homme:* « Revue biblique », luglio 1906, p. 400 ss.; *Le sens du Christianisme d'après l'exégèse allemande,* Parigi 1918, pp. 230-58; *Evangile selon St. Marc,* Parigi 1911, pp. 332-54; *Evangile selon St. Luc,* Parigi 1921, pp. 269 ss., 459-74, 521-37, 572 ss.; *Evangile selon Matthieu,* Parigi 1923, pp. 204 ss., 332 ss., 380-83, 454-73; E. ALLO, *Apocalypse,* Parigi 1921, pp. CXII-CXLIII, 323-55.

Ai razionalisti, che sostenevano indubbia l'ignoranza di Cristo al riguardo, i teologi dell'epoca opposero — consentanei — l'unanime e ineccepita Tradizione della onnimoda, perfettissima scienza di Gesù, laddove, sin dagli inizi, l'esegesi patristica ravvisò in Mc. XIII, 32 un'ignoranza in chiave economica.

L'ignoranza, che l'esegesi desume dal testo, si adegua ad un silenzio sacro. Concerne solo noi. E cioè, pur edotto ai dettagli, Gesù non può manifestarci il giorno e l'ora del giudizio ultimo. Ostano i decreti salvifici. Egli sa; ma, dovendo tacere, è come se ignorasse. La scienza sua al riguardo comporta la clausola dell'incomunicabilità.

E', sapientemente provvido, un requisito di economia dell'Incarnazione redentrice: Dio non rivela il giorno del giudizio ultimo, alla stregua che tien nascosto a ciascuno di noi il giorno della morte, onde gli uomini veglino e preghino di continuo, non impauriti né inibiti da una data fissa, non mancipi a calcoli di comodo, pronti sempre ad accogliere il Cristo venturo (cfr. Mtt. XXIV, 42; XXV, 13; Mc. XII, 35; Le. XXI, 36).

Da cima a fondo il Vangelo suffraga l'esegesi patristica del testo. Verbo umanatosi, anche in quanto uomo, Gesù abitò tra noi « plenum veritatis » (Gio. I, 14). Dietro di Lui, Luce per definizione, gli uomini più non camminano nell'ombra (Gio. VIII, 12). In Lui s'identificano la Via, la Verità e la Vita (Gio. XIV, 6). Se anche in quanto uomo è il Verbo di Dio, Gesù ha un diritto divino sovra ogni cosa, in tutto e su tutti: un diritto di nascita che precorre il diritto di conquista.

Nulla sfugge all'Incarnazione redentrice. Copre l'essere creato. Lì spazia onnimoda, perfettissima la scienza dell'uomo Cristo Gesù in termini di traslucida coscienza. Vi insistono gli agiografi, Giovanni e i Sinottici. La punteggiano di volta in volta.

Non stupisce quindi che i Padri non avanzino alcun dubbio in materia. Semmai — dinnanzi ai pochi testi astrusi — toccano la questione dell'ignoranza, non lo fanno se non incidentalmente, fermi ad una ignoranza negativa e non privativa, alieni dal teorizzarne le soluzioni. Il che sarà compito degli Scolastici (3).

Occasionarono l'esegesi patristica di Mc. XIII, 32 le eresie trinitarie e cristologiche dal IV al VI secolo: l'Apollinarismo e l'Arianesimo, Nestorio, Temistiani e Agnoeti.

Nel testo di Marco l'Arianesimo indicava la prova dell'inferiorità del Verbo in comparazione a Dio Padre. Preoccupati di difendere il Verbo Dio, eterno ed infinito, S. Atanasio, S. Basilio coi due Gregori, di Nissa e di Nazianzio, ed altri Padri greci attribuirono al Cristo-uomo — o parvero ascrivergli a scopo tattico — l'ignoranza storica del giudizio ultimo.

Le indagini ardue, appena in fase d'approccio, sul mistero dell'unione

(3) Cfr. A. SCHULTE, *Die Entwicklung der Lehre von menschlichen Wissen Christi*, Paderborn 1914, p. 26 ss.; L. BILLOT, *o.c.*

ipostatica, la lessicologia fluida, di riscontro l'anfibologia e la logomachia, nonché i riverberi incerti, le lacune, circa i corollari relativi all'umanità di Gesù, aiutano a capire l'«iter» scabro che afflisse l'esegesi dei Padri greci.

Un duplice punto nondimeno emerge indiscusso:

a) Se, in quanto uomo, il Cristo ignorò il giorno e l'ora del giudizio ultimo, non poteva ignorarli in quanto unigenito Figlio, Verbo-Luce, coequale e consustanziale a Dio Padre.

b) L'ignoranza del Cristo uomo non fu « privativa », sì da ledere, defalcandola, la scienza postulata dalla sua condizione e missione di vita: scienza che — ai fini e nei limiti dell'Incarnazione redentrice — Egli ebbe onnimoda, perfettissima. Fu, invece, mera ignoranza negativa: attesa la Kenosi — uomo simile a noi, vittima espiatoria dell'umana miseria — Gesù non era tenuto a conoscere il giorno e l'ora del giudizio ultimo.

Atanasio non esce da tali cardini, sebbene d'inciso temperi la Kenosi in ordine al diritto divino che il Cristo uomo ha — in quanto Verbo di Dio — sovra ogni cosa, non escluso dunque l'ultimo giudizio (4).

Basilio e i due Gregori si sporgono oltre. Più risoluti. Abbozzano la congettura di una ignoranza apparente, in chiave economica, ligia al decreto salvifico di Dio Padre: il Cristo uomo sa; ma, dovendo tacere in rapporto a noi uomini, è come se ignorasse. Non solo. Rilevano che la presunta progressione di Gesù nella scienza non si svolse se non al di fuori, attraverso una manifestazione a gradi e livelli multipli, commisurandosi alla recettività dei singoli, ai nostri bisogni ed aneliti. Dentro, in seno all'anima, la scienza del Cristo uomo rimase e rimaneva sempre onnimoda, perfettissima. Siamo agli inizi. Ed è già il preludio dell'esegesi che innerverà in seguito 14 secoli di Tradizione (5).

L'intuizione dei Padri greci: studi ed approdi nuovi

L'ignoranza storica — negativa e non privativa — del giudizio ultimo, che i Padri greci in vaghi cenni aleatori attribuiscono al Cristo uomo, cela forse un'intuizione cospicua.

Non a caso i vaticini apocalittici legano il giudizio ultimo alla restau-

(4) Cfr. ATANASIO, *Oratio III contra Arianos*, 42-49 (PG XXVI, 413, 426); *Epist. II ad Serapionem* (ib. 621-24); *De Incarnatione Verbi et contra Arianos*, 7 (ib. 993).

Che, almeno per inciso, S. Atanasio non riconosca reale l'ignoranza dell'intelletto umano di Cristo: cfr. J. LEBRETON, *Les origines du dogme de la Trinité*, Parigi 1910, pp. 513-544, a conferma dei dati già acquisiti dal PETAVIUS, *Theol. Dogm. De Incarnatione Verbi*, o.c., l. XI, c. I, n. 7.

(5) Cfr. BASILIO, *Epist. 391 ad Anphilochium*, I (PG XXXII, 877-880); GREGORIO NAZIANZENO, *Oratio theol. IV*, 15 (PG XXXVI, 124); GREGORIO NISSENO, *Contra Apollinarem*, 24, 38 (PG XLV, 1173-76, 1192).

razione antonomastica d'una teocrazia diretta di Jahve, ad un messianismo non più tributario al Messia della Kenosi: il giudizio ultimo non compete se non a Dio, epperò al Cristo Verbo di Dio, al Cristo Signore (cfr. Is. II, XXIV-XXVII, LXIII-LXIV; Ger. XXXVIII-XXXIX; Pss. XCIII, XCVI, XCIX; Dan. VII, 13-14).

Ma, definitivamente e plenariamente Signore, giustapposto al Padre anche in quanto uomo, sarà il Cristo glorioso, risorto e asceso in Cielo. Prima, no. E' il Cristo della Kenosi. « Exinanivit semetipsum formam servi accipiens » (Fil. II, 7).

All'atto dell'Incarnazione redentrice, il Verbo umanatosi « si spoglia » in parte del diritto divino alla gloria che pur gli spettava anche in quanto uomo: diritto di nascita ad una immediata regalità su tutto e su tutti. Volle far sua, meritare tramite la Kenosi, in ossequio al decreto salvifico del Padre, per diritto di conquista, l'universale regalità. Lungi dall'impedire o ridurre i dolori, la vision di Dio sfolgora la Kenosi di perfettissima, onnimoda scienza e coscienza, fonte inesausta di carità esimia, la più offerta, la più sofferta. Il Cristo della Kenosi è, all'unisono, « viator et comprehensor ». Gode d'una vision di Dio irripetibile, che non lo consacrerà Signore, in pienezza di beatitudine e gloria, arbitro del giudizio ultimo, se non dopo la risurrezione (6).

Secondo Anfilochio, vescovo d'Iconio, amico e discepolo di Basilio, il Cristo uomo dichiara di non conoscere il giorno e l'ora del giudizio ultimo in linea di scienza empirica, l'informazione dell'« hic et nunc », cui Egli — simile a noi — si sobbarca. Ciò nonostante li conosce ad opera d'una scienza superna, che ha le scaturigini in Dio. Instano in proposito parecchi quesiti: la scienza in causa è *sic et simpliciter* la scienza del Verbo? Oppure è scienza umana dovuta a lumi soprannaturali? E' la scienza infusa nell'anima di Gesù? E' la vision di Dio? Anfilochio non dirime i quesiti (7).

Epifanio distingue tra un sapere teorico, nuda scienza delle cose, astrazione o contemplazione inerte, ed un sapere pratico, efficace, che possiede la capacità di adempiere le idee. In Mc. XIII, 32, mentre il Padre conosce del giudizio ultimo il giorno e l'ora attraverso un sapere insieme teorico e pratico, l'uomo Cristo Gesù non li conosce se non di nuda scienza: non gli compete, in quanto uomo, la realizzazione del giudizio ultimo, né per il giorno, né per l'ora. A rincalzo dell'esegesi di Epifanio c'è il testo di Mtt. XX, 23: « Siedere alla mia destra o alla mia sinistra — dice Gesù ai figli di Zebedeo — non sta a me concedervelo, ma dipende dal Padre mio ». I due testi si acclarano reciproci (8).

---

(6) Valuteremo la legittimità e il peso di questa interpretazione dell'ignoranza negativa del Cristo uomo riguardo al giudizio ultimo in prosieguo di studio, nei volumi seguenti, trattando l'argomento in chiave di teologia contemporanea.

(7) Cfr. ANFILOCHIO, *Fragm.* 8 (PG XXXIX, 105 A).

(8) Cfr. EPIFANIO, *Ancoratus*, 40 (PG XLI, 89).

Giovanni Crisostomo da Antiochia, vescovo di Costantinopoli, rivendica all'anima di Gesù la cognizione storica del giudizio ultimo, in forza d'una scienza onnimoda, perfettissima, in tutto e su tutti, siccome esige la Incarnazione redentrice che dall'alfa all'omega copre l'essere creato. Poiché il giudizio ultimo è l'epilogo e il fastigio dell'Incarnazione redentrice, l'ignoranza al riguardo suonerebbe indegna, se non assurda. Il Cristo *deve* sapere chi Egli è e quel ch'è venuto a svolgere in mezzo a noi, la missione sua, la meta augusta.

Citate due categoriche espressioni di Paolo: « In ipso sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi... In ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter » (Col. II, 3, 9), Giovanni Crisostomo aggiunge: « Neque Filius diem iudicii ignorat, sed poenitus novit illam. Ideo, cum omnia dixisset, et tempora et momenta, diem tacuit ». A vantaggio nostro, pietosamente, Gesù tacque il giorno e l'ora (9).

L'esegesi dei Padri greci del IV secolo stringe i nodi col Crisostomo. Mc. XIII, 32 non dà adito ad ignoranza alcuna, privativa o negativa. Trattasi di pseudo ignoranza in chiave economica, di scienza quindi, che ha la provvida clausola dell'incomunicabilità. A vantaggio nostro.

I Padri latini da Ippolito ad Agostino

Più decisi e concordi per una tal spiegazione si muovono i Padri latini.

Scrive S. Ippolito: « Dominus diem celavit, ut eos et omnes constitueret vigiles quoad futura semper sollicite meditantes et quotidie expectantes adventum Sponsi caelestis » (10).

Ilario di Poitiers dilucida in Mc. XIII, 32 la pseudo ignoranza di Gesù in chiave economica, adducendo a riprova Att. I, 6-7, ove i discepoli, sicuri ch'Egli sappia il giorno e l'ora, reinterrogano il Cristo sull' apoteosi del Regno: « Domine, si in tempore hoc restitues regnum Israel? » e Gesù — a conferma di Mc. XIII, 32 — ribadisce l'incomunicabilità della propria scienza al riguardo, in ossequio al decreto salvifico del Padre: « Non est vestrum nosse tempora vel momenta, quae Pater posuit in sua potestate » (11).

---

(9) Cfr. GIOV. CRISOSTOMO, *Hom. 77 in Mtt.*, I, 2 (PG LVIII, 702-707); *Hom. 2 in Coloss.*, 12 (PG LXII, 240-44).

(10) *In Dan.* IV, 16 (cfr. E. AMANN, *Hippolyte:* DTC, col. 2499).

(11) Ecco il testo di S. ILARIO: « Quod Filius nesciat, in quo omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi sunt, tacendi dispensatio sit, sicut ipse Dominus testatus est, cum quaerentibus apostolis de temporibus respondit: « Non est vestrum scire tempora vel momenta, quae Pater posuit in sua potestate ». Cognitio negatur, neque solum negatur, sed et sollicitudo cognitionis inhibetur, cum scire haec tempora non est eorum. Ipsi certe post resurrectionem de temporibus interrogant, quibus ante — in Mc. XIII, 32 — interrogantibus dictum est ne Filium quidem scire. Nec videri possunt secundum aurem intellexisse nescire Filium, cum ipsi eum tamquam scientem rursus

Analoga è l'esegesi di S. Girolamo: « Sunt ergo omnes thesauri in Christo sapientiae et scientiae, sed absconditi sunt. Quare absconditi sunt? Post resurrectionem interrogatus ab apostolis de die, manifestius respondit: "Non est vestrum scire tempora et momenta, quae Pater posuit in sua potestate". Cum dicit: "non est vestrum scire", ostendit quod Ipse sciat, sed non expediat nosse apostolis, ut semper incerti de adventu Iudicis, sic quotidie vivant, quasi die alia iudicandi sint » (12).

S. Agostino sigla ufficialmente, in seno alla Patristica dei latini, una tal spiegazione: « Hoc enim nescit, quod nescientes facit, idest quod non ita sciebat ut tunc discipulis indicaret ... Utiliter Deus latere voluit illum diem, ut semper sit paratum cor ad expectandum quod esse venturum scit, et quando venturum sit nescit. Quia vero D.N.J.C. Magister nobis missus est, etiam Filium hominis dixit nescire illum diem, quia in magisterio eius non erat ut per eum sciretur a nobis » (13).

Sotto l'influsso di Agostino il monaco Leporio che, suppedaneo al Nestorianesimo, inficiava d'ignoranza l'anima di Gesù, sconfessò e anatemizzò simile teoria in un celebre opuscolo, sancito dai vescovi dell'Africa e della Gallia: « Dici non licet etiam secundum hominem ignorasse Dominum prophetarum » (14).

Cirillo di Alessandria

Nel sec. V, con l'esplodere delle eresie cristologiche, i Padri greci rimisero in discussione l'ignoranza del Cristo uomo. Antipodici si fronteggiavano l'Apollinarismo, ormai diffuso su ampia scala, e il Nestorianesimo.

L'uno, mancipio al presupposto che il Verbo umanatosi, Dio alla stre-

---

interrogant. Atque illis Filius non iam se nescire ait sed quod scire non sit eorum, quia Pater in potestate sua posuerit. Si itaque apostoli hoc, quod nescit Filius diem, dispensationem esse intellegunt, non autem infirmitatem, nos Filium ob id tantum diem dicimus nescire, ne Deus sit? Cum diem Pater Deus idcirco in potestate sua posuerit, ne ad scientiam humanae cognitionis evaderet, et Filius ante interrogatus nescire se dicens, nunc rursum non se nescire respondeat, sed eorum esse nescire » (*De Trinit.* IX, 71: PL X, 338).

(12) *In Evang. Mtt.* XXIV, 36 (è il testo parallelo di Mc. XIII, 32): PL XXVI, 181.

(13) *In PS.* XXXVI, I: PL XXXVI, 355-56; cfr. *De diversis quaestionibus* 83, q. 60: PL XL, 48; *De Gen. c. Manich.* I, 22, 34: PL XXXIV, 185, 191; *Sermo* 97, *De Trinit.* I, 12, 23: PL XLII, 836 ss.

Di solito nei Vangeli Gesù esclude occasionalmente da se stesso ciò che « hic et nunc » non è contemplato dal decreto salvifico del Padre, per poi rivendicarlo in un nuovo contesto di prospettive e di idee. Ad es., in Gio. XII, 47 Gesù afferma: « Non enim veni ut iudicem mundum » e, nondimeno, in Gio. V, 22 assevera: « Pater non iudicat quemquam, sed omne iudicium dedit Filio ».

S. Agostino esplica la perfettissima, onnimoda scienza del Cristo sul piano d'una congenita vision di Dio, intuizione diretta del Dio Uno e Trino, Causa prima, efficiente, esemplaristica e finalistica di tutte le cose (cfr. *De div. quaest.* 83, q. 65: PL XL, 60).

(14) *Libellus emendationis,* 10: PL XXXI, 1229 C; cfr. ib., 1221-32.

gua del Padre, sostituì in Cristo l'anima intellettiva (=*nous-pneuma-animus*), respingeva in tronco la scienza umana di Gesù.

L'altro, ipostatizzato il Cristo uomo, non vedeva in lui se non una scienza umana evolventesi a gradi, di mezzo all'ignoranza ovvia e a non pochi errori. I nestoriani raccolsero vaste adesioni tra gli Antiocheni (15).

Corifeo S. Cirillo, la scuola di Alessandria apre la disputa.

In un primo periodo domina il tema trinitario. Rivolto all'Arianesimo, Cirillo batte la falsariga di Atanasio. L'obiettivo di presa investe il Verbo di Dio, l'unigenito Figlio, coequale e consustanziale al Padre. Affulge la scienza infinita del Verbo umanatosi. L'umanità di Gesù fluttua ai margini ed è, riferendosi ad essa, che il Cristo dice di non conoscere il giorno del giudizio in Mc. XIII, 32. L'umanità assunta dal Verbo Dio, completa e concreta, annovera — tra le miserie di noi uomini — anche l'ignoranza. Incarnazione redentrice, il Verbo umanatosi assume le nostre miserie per riscattarle a livello di Kenosi. Cirillo comunque non esita a chiamare *apparente, esterna,* l'ignoranza del Cristo uomo, poiché Egli sa tutto di tutti. Ignoranza quindi che si accompagna alla scienza empirica e che lascia spazio, nell'anima di Gesù, a lumi più alti, soprannaturali, in ordine ad una scienza onnimoda, ai fini e coi limiti dell'Incarnazione redentrice (16).

Il secondo periodo segna la lotta col Nestorianesimo. Campeggia il tema cristologico. Le polemiche vivaci favoriscono l'ulteriore documentazione del pensiero di Cirillo.

Ancorati in Mc. XIII, 32 e in Lc. II, 52, i nestoriani rifrangevano l'essere di Gesù, il binomio umanità-divinità, in due soggetti ontici, non solo distinti, ma divisi: la persona del Cristo uomo che, ligio ai canoni d'una scienza umana, non elude l'ignoranza, e la Persona del Verbo di Dio, satura di scienza divina, infinita.

S. Cirillo riconduce il binomio Uomo-Dio all'unione ipostatica. Gesù è l'unigenito Figlio, soggetto uno ed unico, sempre identico, di possessione e attribuzione di entrambe le nature, la divinità di Verbo e l'umanità assunta. In quanto uomo, se svela un'ignoranza apparente, esterna, ineliminabile dalla scienza empirica, gode al contempo di lumi soprannaturali

---

(15) Cfr. TEODORETO di CIRO, *Haereticarum fabularum compendium,* V, 13: PG LXXXIII, 497: *Eranistes* II: ib. 152. Già prima troviamo TEODORO di MOPSUESTIA, *De Incarnatione,* l. VII: frammenti in PG LXVI, 980. Di mezzo NESTORIO, al quale S. CIRILLO rimprovera d'aver attribuito al Cristo uomo una vera ignoranza di cose apprese in seguito progressivamente (*Contra Nestorium,* l. III: PG LXXVI, 153). Cfr. pure la condanna di Nestorio, a tal riguardo, da parte del CONC. COST. II: Dz. 224.

Esamineremo, in prosieguo di studio, trattando dell'unione ipostatica, la rivalutazione del pensiero di Nestorio presso i teologi a noi contemporanei da un punto di vista più generale (cfr. R. LACHENSCHMID, *Cristologia e soteriologia:* « Bilancio della Teologia del XX secolo », III, Roma 1972, p. 102 ss. con note bibliografiche).

(16) S. CIRILLO ALESS., *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate,* n. 22: PG LXXV, 363-80.

che trascendono a mille doppi, partecipe all'acme della scienza divina del Verbo, siccome esige l'Incarnazione redentrice (17).

Scienza empirica e progresso

Il progresso dell'uomo Gesù — di cui in Lc. II, 52 — fu un progresso di scienza empirica lungo i binari dei sensi, fonti d'un sapere nostro in linee autonome. S. Cirillo vidima così l'esegesi di Mc. XIII, 32. La scienza divina, che sin dagli inizi il Verbo irradia nell'anima di Gesù, si manifestava a gradi, ognor più ampia, sul piano d'un tal progresso, attraverso la scienza umana, o empirica.

« Quomodo — scrive Cirillo a Nestorio — ad ea, quae dixisti, demonstranda, ea afferre non erubescis, quae verbis beati Lucae dicta sunt, idest "Iesus autem proficiebat aetate et sapientia et gratia"? At enim in sapientia factum esse incrementum dicis, tametsi quomodo id non stultum sit? Credimus enim ex ipso utero virgineo ipsum Emmanuel, cum Deus esset, hominem prodiisse, plenum procul dubio sapientia et gratia, quae illi naturaliter inerat. Quodnam is incrementum susciperet, in quo sunt omnes thesauri sapientiae, qui supernae gratiae simul cum Deo et Patre largitor est? Quomodo igitur proficere dictus est? Ut ego arbitror, quia Deus Verbum pro incremento et aetate sui corporis divinorum illorum bonorum, quae sibi inerant, manifestationem admetiebatur » (18).

---

(17) Cfr. *Apologia anathem.* 4: PG LXXVI, 416; *Homilia* XVII, 3: ib., 1114.

(18) *Contra Nestorium,* l. III, c. 4: PG LXXVI, 153. « Cum audies — insegna nel « Thesaurus » Cirillo — eum profecisse sapientia et gratia, ne accessionem aliquam sapientiae in ipso factam fuisse existimes. Nulla enim re indiget Verbum Dei. Sed quia cernentibus sapientia ipsius et gratia magis conspicua fiebat, proficere dicitur, ut profectus ille ad habitum eorum, qui ipsum admirabantur, potius sit referendus » (*Thesaurus,* n. 28: PG LXXV, 482). Cfr. pure *Quod unus sit Christus,* 2: PG LXXV, 1332 (ivi il mezzo termine del sillogismo di S. Cirillo è che il Verbo non impedì all'umanità assunta di svilupparsi in conformità alle proprie leggi: donde la scienza empirica e, conseguenti, sia l'ignoranza sia il progresso intellettuale. L'una e l'altro però si affermano esterni, apparentemente, attesa la scienza divina che il Verbo partecipa sin dagli inizi all'anima di Gesù in una scienza nuova, superiore).

Nel periodo che segue la controversia nestoriana il discorso di Cirillo sull'ignoranza del Cristo uomo è piuttosto involuto: cfr. *Ad reginas* II, 17 (PG LXXVI, 1356). Si discute se egli abbia ribadito una pseudo ignoranza, e cioè un'ignoranza limitata alla mera scienza empirica, o se invece denunzi un'ignoranza reale di Gesù: « Licet ut homo aliquid nescivisse dicatur, ut Deus tamen omnia norat » (l. c.). Anche in quest'ultimo caso, a nostro avviso, l'affermazione di Cirillo non smentisce il predetto poiché la stessa scienza onnimoda del Cristo uomo, perfettissima ai fini e nell'ambito dell'Incarnazione redentrice, implica giocoforza un carattere di finitudine, non scevra d'ignoranza « negativa », laddove la scienza divina del Verbo è infinita. Cfr. A. SCHULTE, *o.c.,* p. 95 ss.; J. LEBRETON, *Les origines du dogme de la Trinité,* Parigi 1910, p. 551 ss.

La difficoltà d'interpretazione del pensiero di S. Cirillo devesi al fatto ch'egli considera anzitutto il Verbo, di cui la natura umana è strumento, non ponendosi formalmente il problema dell'attività propria di questa natura, come faranno i monofisiti severiani e i monoteliti.

L'interpretazione di Cirillo non è nuova. Ha la polvere dei secoli, un carisma remoto. Accomuna i Padri greci e latini in coralità di voci sintone.

Già Origene dirimeva il testo di Lc. II, 52: « Iesus proficiebat sapientia, sapientior per singulas videbatur aetates. Numquid sapiens non erat, ut sapientior fieret? » (19).

Di più. Origene precorre sostanzialmente — circa Mtt XIII, 32 — l'esegesi patristica d'una pseudo-ignoranza del Cristo uomo in chiave economica: Gesù conosce il giorno e l'ora dell'ultimo giudizio, ma finge di ignorarlo, non potendolo comunicare a noi uomini, poiché ciò non appartiene alla sua missione di salvezza e — in quanto uomo universale — si esprime a nome del Corpo mistico, che ricapitola in germe (20).

Leggiamo nel « C. Arianos » di S. Atanasio: « Humanitas Christi proficiebat paulatim in sapientia, omnibus apparens instrumentum, quo ad elucendum ipsa utebatur Sapientia divina ». Basilio, Gregorio di Nazianzio, Anfilochio ed Epifanio dipanano il pensiero di Atanasio (21).

Limpido e inequivoco S. Ambrogio affida alla scienza empirica il progresso di Gesù: « Christus sensu hominis profecit... Profectus est aetatis et profectus sapientiae, sed humanae, est. Ideo aetatem ante praemisit, ut secundum hominem crederes dictum. Aetas enim non divinitatis, sed corporis est. Ergo si proficiebat aetate hominis, proficiebat sapientia hominis, sapientia autem sensu proficit » (22).

S. Girolamo: « Nullus homo, excepto eo, qui ob nostram salutem car-

---

(19) ORIGENE, *In Lc. homilia* 20. A buon diritto egli acclara il testo inserendolo nel contesto, ove al v. 40 del medesimo cap. II Luca rimarca: « Puer autem crescebat et confortabatur 'plenus' sapientia ».

(20) Cfr. *In Mtt. Tract. 30:* PG XIII, 1687. Un duplice criterio guida dunque la Tradizione patristica, prima, e poi teologica, nel definire la scienza onnimoda del Cristo uomo: il criterio insieme della missione e della perfezione.

Non sufficientemente garantita dalle fonti è quindi la tesi dei teologi moderni per i quali la Tradizione non si sarebbe ispirata se non al criterio della perfezione, criterio edotto dall'unione ipostatica epperò dalla dignità del Verbo: come se la missione di salvezza di Gesù non reclamasse in Lui la scienza storica del giudizio ultimo, nell'ambito di una scienza onnimoda commisurantesi all'Incarnazione redentrice. No. Il giudizio ultimo convoglia tutta la storia che è tributaria da cima a fondo a Cristo, Capo dell'umanità redenta, uomo universale. Non solo. Il giudizio ultimo è l'epilogo dell'Incarnazione redentrice, ossia dell'opera di Gesù: un'ignoranza al riguardo risulterebbe pertanto « privativa », poiché Gesù « deve » conoscere quel ch'è venuto a compiere; inoltre s'imputerebbe al Verbo, soggetto uno ed unico di entrambe le nature (cfr. CHR. DUQUOC, *Cristologia,* Brescia 1972, pp. 152, 183; K. RAHNER, *Saggi di Cristologia e Mariologia,* Roma 1965, p. 51 ss.; *Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi, Schriften zur Theologie,* V, Einsiedeln 1962, pp. 239 ss., 288; J. GALOT, *La coscienza di Gesù,* Perugia 1971, pp. 125 ss., 165 ss. La psicologia di Cristo, che essi costruiscono, neglige non poco i dati di una Tradizione unanime di almeno 14 secoli e pecca di apriorismi. Lo dimostreremo in debita sede).

(21) *Ib.* III, 51, 53: PG XXVI, 428, 430. Cfr. BASILIO, *In Ps.* XLIV, n. 5: PG XXIX, 398; GREG. NAZIANZENO, *Oratio* XLIII, 38: PG XXXVI, 493; ANFILOCHIO, *Fragm.* 8: PG XXXIX, 105 A; EPIFANIO, *Ancoratus,* 40: PG XLI, 89.

(22) *De Incarnatione* VII, 70-71: PL XVI, 834, 836.

nem dignatus est induere, plenam habuit scientiam et certissimam veritatem » (23).

Agostino: « Ignorantiam nullo modo crediderim fuisse in infante illo, in quo Verbum caro factum est, ut habitaret in nobis » (24).

I Padri, inoltre, sfatano le difficoltà inferite da altri testi evangelici, laddove gli eretici accusavano il Cristo d'ignoranza per il fatto che, non di rado, egli agitò questioni (cfr. Mc. V, 9, 30; VI, 38; IX, 20; Lc. VIII, 30; Gio. XI, 34), non contenne la meraviglia e la sorpresa (cfr. Mtt. VIII, 10; Lc. VII, 9): difficoltà — annotiamolo a buon diritto — rispolverate dai razionalisti di ieri e di oggi, pur tra le file cattoliche.

Porre questioni, se chi interroga è il maestro, è di norma — arguirono i Padri — un valido sussidio d'istruzione a beneficio dei discepoli. Torna alla ribalta la pseudo-ignoranza in chiave economica, felice metodo didattico e maieutico, non alibi o ripiego in funzione d'un progresso di scienza.

La meraviglia poi, e la sorpresa — nel pensiero dei Padri — non rappresentano se non movimenti spontanei dell'appetito sensitivo dinanzi all' « hic et nunc » che, in linee autonome, la scienza empirica scopre di volta in volta. E' la psicologia dell'umanità nostra, assunta dal Cristo uomo. Urge ed esplica l'adattarsi di Gesù alle novità d'un ambiente eterogeneo.

Origene fa scuola:

« Qui novit quae sunt in cordibus hominum Christus Iesus, sicuti de hoc docuit in evangelio Ioannis (cfr. Gio. II, 25), non ignarus interrogat. Sed quoniam semel assumpserat hominem, utitur omnibus quae sunt hominis, quorum unum illud est, interrogare. Nec mirandum si id facit Salvator, cum ipse etiam Deus, moribus hominum sese accomodans, perinde ac si quis homo morem gerat filio suo, percontetur, velut in hoc: "Adam, ubi es?" et "Ubi est Abel, frater tuus?"» (25).

---

(23) GIROLAMO, *Ep. 36 ad Damasum*, n. 15: PL XXII, 459.

(24) AGOSTINO, *De peccat. mer.* l. II, c. 29, n. 48: PL XLIV, 180.

(25) *In Mtt.* t. X, 14: PG XIII, 865; cfr. ib. 1686-88. « Forse che — insiste ORIGENE — il maestro ignora le risposte alle questioni che prospetta agli alunni? » (*In Lc. homilia* XIX: PG XIII, 1851 A).

L'esegesi dei Padri greci e latini non diverge da quella di Origene. Commenterà S. ATANASIO: « Christus non nesciens, sed sciens interrogat. Certe Joannes Christum interrogantem: "Quot panes habetis?" non nescientem, sed scientem agnoscit; hinc enim ait: "Hoc autem dicebat tentans Philippum. Ipse vero sciebat quid esset facturus". Quodsi noverat quid faceret, non igitur nesciens, sed sciens interrogabat. Hoc autem ex alio loco possumus intellegere. Nec enim ignorans Dominus interrogabat ubi iaceret Lazarus. Ipse non praesens, sed procul absens dicit Lazarum mortuum esse quove in loco mortuus esset. Sciebat, sed tamen sciscitatus est... Numquid etiam Deus ignorat, quia et ipse interrogasse refertur? Deus enim in paradiso percontatur: "Adam, ubi es?" (Gen. III, 9). Cainum quoque ipse interrogat: "Ubi est Abel, frater tuus?" (Gen. IV, 9)... Quid ergo mirum vobis videtur, si Filius, in quo tunc Deus interrogabat, idem inquam ipse Filius carne circumdatus, discipulos tamquam homo interrogat? » (*Oratio contra Arianos*, c. III, nn. 37-38, 50: PG XXVI, 403, 427). Cfr. EPIFANIO, *Ancoratus* 38: PG XLI, 56; GIOV. CRISOSTOMO, *Homilia in Mtt.* LXXVII, 3: PG LVIII, 705 ss.; CIRILLO ALESS., *Thesaurus*, n. 22: PG LXXV, 376 ss.

Conclude Agostino:

« Quod mirabatur Dominus, nobis mirandum esse significat, quibus adhuc opus est sic moveri. Omnes ergo tales motus eius non perturbati animi signa sunt, sed docentis magisterium » (26).

Da Gregorio Magno al Sillabo di Pio X

Secolo VI. Temistiani e Agnoeti, epigoni del Nestorianesimo, ripropugnano in attacchi estremi gli antichi errori.

Forte dell'esegesi patristica d'una pseudo ignoranza del Cristo uomo in chiave economica e pedagogica, esegesi ormai di dominio pubblico, Eulogio d'Alessandria provoca alla cattedra di Pietro. L'epistola 39, « Sicut aqua frigida », di S. Gregorio Magno enuclea la tradizione dei Padri, evidenziandone e sigillandone l'aureo filone che, sin dagli inizi, in linea di continuità fluente, di feconda, lievitante gestazione, avallava l'onnimoda, perfettissima scienza del Cristo uomo.

Il magistero di Gregorio, custode non che interprete della Parola di Dio, recepisce e garantisce la fede di tutta la Chiesa. « Ubi Petrus, ibi Ecclesia ». Non a caso l'epistola 39 associa alla Tradizione dei Padri, « Ecclesia docens », il culto del popolo, « Ecclesia discens ». Sigla d'un carisma definitivo la maturità acquisita dall'« intellectus fidei » e dal « sensus fidelium ».

Lì è la soluzione ortodossa. Non più contestata in futuro. Tradizione unanime, inconcussa, ininterrotta. Sull'arco di quattordici secoli. Tradizione viva, turgida d'armoniosi sviluppi, che indaga ed elabora i dati impliciti, coordina i nessi, teorizza la triplice scienza del Cristo uomo: empirica, infusa e beatifica. Da S. Massimo a S. Giovanni Damasceno, mediatore Agostino. Gli Scolastici sistemeranno in teologia la Tradizione viva. E la teologia tecnica diverrà teologia classica. Teologia d'ogni epoca: dottrina teologicamente certa, se non oggetto di fede, per tutta la Chiesa (27).

Codesta teologia — splendido approdo d'una tradizione unanime, inconcussa, ininterrotta e viva — refutò, a cavallo dei secoli XIX e XX, le subdole argomentazioni dei razionalisti che, svisando l'esegesi biblico-patristica, infirmavano d'ignoranza il Cristo uomo (28).

---

(26) *De Gen. c. Manich.* I, 35: PL XXXIV, 192; cfr. *In Johan. tract.* XLIX, 20. Sulle orme di AGOSTINO è il monaco LEPORIO (cfr. *Libellus emendationis*, 10: PL XXXI, 1229). Nel sec. VI l'esegesi è ribadita da EULOGIO di Alessandria (cfr. *Fragm.*: PG CIII, 1080 ss.) e solennemente sancita da P. GREGORIO MAGNO (cfr. *Epist.* 39: PL LXXVII, 1098 e Dz. 248).

(27) Cfr. il Cap. I del nostro libro: *La cattedra di S. Gregorio sull'arco di 14 secoli.*

(28) Per quanto concerne la pseudo-ignoranza di Gesù riguardo al giudizio ultimo: cfr. J. LEBRETON, *o.c.*, p. 516 ss.; E. SCHULTE, *o.c.*, p. 102 ss.; M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, vol. III, Friburgo 1886, p. 176 ss.; B. M. SCHWALM, *Les controverses des Pères grecs sur la science du Christ* (« Revue thomiste », XII, 1904, pp. 12 ss., 257 ss.); J. KNABENBAUER, *Comm. in Matthaeum*, in

Ancora una volta il Magistero della Chiesa sanzionava la Tradizione attraverso la condanna del modernismo, ovvio corollario del liberalismo protestantico. Il Decr. « Lamentabili » del S. Ufficio, nuovo Sillabo di Pio X, denunzia i seguenti errori (4 luglio 1907):

a. « Iesus, cum ministerium suum exercebat, non in eum finem loquebatur, ut doceret se esse Messiam, neque eius miracula eo spectabant, ut id demonstraret ».

---

h. l., Parigi 1903; *Comm. in Johannem*, Parigi 1905, p. 91 ss.; A. CELLINI, *Saggio storico-critico di esegesi biblica sulla interpretazione del sermone escatologico*, Appendice I, p. 151 ss., Firenze 1906; M. SALES, *Il Nuovo Testamento*, I, Torino 1912, p. 136 (esegesi di Mc. XIII, 32); J. MARIC, *De Agnoëtarum doctrina*, Zagreb 1914 (vi sono raccolti e discussi i vari documenti intorno alla controversia); ID. *Das menschliche Nichtwissen kein soteriologisches Postulat.*, Zagreb 1916, p. 18 ss.

Già i Güntheriani avevano sostenuto la tesi degli agnoeti, refutati da J. KLEUTGEN (cfr. *Die Theologie der Vorzeit*, t. III, Münster 1860, nn. 197 ss., 233).

Circa la censura teologica da ascriversi alla teoria che addebita l'ignoranza a Gesù: cfr. *Zeitschrift für katholische Theologie*, Innsbruck 1895, p. 651 ss.

L'illustre P. MATTIUSSI riassumeva così la posizione concorde dei teologi ed esegeti cattolici: « In merito alla controversia se poté esserci nell'umanità assunta dal Verbo una qualche ignoranza di ciò che le competeva nella sua vita, nella sua missione e nell'esito dell'opera sua, è falso ritenere dubbiosa la mente e diviso il suffragio dei Padri. Le sentenze sfavorevoli alla scienza di Cristo, perfetta fin dal principio, sono poche in paragone a tutte le altre; e sono limitate nei primi secoli, quando ancora non si era formata in proposito la dottrina cattolica; e sono per lo più date e non concesse, poiché gli Ariani si ostinavano a prendere in senso proprio le metaforiche ignoranze dei racconti evangelici, rispondendo ad essi che certissimamente non si dovevano riferire al Verbo nella sua divina natura, ma semmai all'umanità assunta. Ben presto, però, fra i medesimi Padri greci, ancor più tra i latini, specie in S. Agostino, e dopo con assoluta fermezza in S. Gregorio Magno, si stabilì la sentenza cui oggi, con egual fermezza, noi aderiamo. Si chiarirono cioè le espressioni a volte piuttosto crude di alcuni antichi, in modo da reputare contraria al comune senso cattolico la teoria di chi negasse a Gesù fin dal principio una scienza perfetta e supponesse alle basi d'un progresso del Cristo uomo una ignoranza che tale fosse sotto ogni risguardo, non già soltanto secondo quella determinata maniera di conoscere, che è il conoscere della scienza sperimentale » (*La scienza umana di Cristo*: « Scuola Cattolica », Genn. 1905, p. 36).

CHR. PESCH giustificò in questi termini la dottrina cattolica sulla onnimoda, perfettissima scienza del Cristo uomo: « Omnes theologi per multa saecula usque adhuc hanc doctrinam proposuerunt ut omnino certam. Cuius argumenti vis in eo est, quod per tot saecula omnes omnium scholarum theologi plane unanimiter tamquam rem theologice penitus certam non potuerunt docere animam Christi statim ab initio habuisse visionem beatificam, nulla auctoritate ecclesiastica umquam repugnante, nisi doctrina esset revera theologice certa. Nam consensus theologorum ostendit hanc fuisse persuasionem ipsius Ecclesiae, quae falli non potest » (*Praelectiones dogmaticae*, t. IV, Herder 1900, n. 252). Cfr. L. BILLOT, *De Verbo Incarnato*, th. XIX-XXI, Roma 1892; M. J. SCHEEBEN, *o.c.*, p. 189 ss.; J. KNABENBAUER, *Ein Kapitel aus dem Leben Jesu:* Stimmen, XVI, 1879, pp. 1-21; F. BRUNETTI, *La scienza umana e la coscienza messianica di N.S. Gesù Cristo*, Venezia 1903; J. A. CHOLLET, *La science infuse du Christ:* « Revue des sciences eccl. », 1903, I, pp. 20 ss., 100 ss.; A. CHIQUOT, *La vision béatifique dans l'âme de Jésus-Christ*, Brignais 1909; L. JANSSENS, *Summa theol.*, t. IV, Friburgo 1911, pp. 402-53; E. SCHULTE, *Vom Kampf um das Wissen Christi:* « Theol. u. Glaube », 1915, p. 392 ss.; L. Cl. FILLION, *Le développement intellectuel et moral de Jésus:* « Rev. Cler. Fr. », LXXVIII, 1914, pp. 167-88.

b. « Doctrina de Christo, quam tradunt Paulus, Ioannes et Concilia Nicaenum, Ephesinum, Chalcedonense, non est ea, quam Iesus docuit, sed quam de Iesu concepit conscientia christiana ».

c. « Conciliari nequit sensus naturalis textuum evangelicorum cum eo, quod nostri theologi docent de conscientia et scientia infallibili Iesu Christi ».

d. « Evidens est cuique, qui praeconceptis non ducitur opinionibus, Iesum aut errorem de proximo messianico adventu fuisse professum, aut maiorem partem ipsius doctrinae in Evangeliis synopticis contentae authenticitate carere ».

e. « Criticus nequit asserere Christo scientiam nullo circumscriptam limite nisi facta hypothesi, quae historice haud concipi potest quaeque sensui morali repugnat, nempe Christum uti hominem habuisse scientiam Dei et nihilominus noluisse notitiam tot rerum communicare cum discipulis ac posteritate ».

f. « Christus non semper habuit conscientiam suae dignitatis messianicae ».

Non v'ha dubbio. La Cattedra di Pio X riafferma che la scienza e coscienza dell'uomo Gesù, scevra di errori e di limiti, incolume, onnimoda, perfettissima, appartiene al Magistero della Chiesa e deve ritenersi consona alle Scritture sacre, le quali solo apparentemente sembrano contraddirvi (29).

---

(29) ASS XL, a. 1907, p. 472 (Dz. 2028, 2031-35). Cfr. K. HEINER, *Der neue Syllabus Pius X*, Mainz 1907, p. 132 ss.

Esamineremo i contenuti e il valore teologico del Decr. « Lamentabili » nel cap. sul *Modernismo*.

Nell'Enc. « Pascendi », 8 Sett. 1907, Pio X si rifà al Decr. « Lamentabili », censurando ancora la tesi dei modernisti d'un Cristo consustanziale a noi in tutto, mancipio quindi all'ignoranza e all'errore: « Modernistae apologetae... asserunt Christum ipsum in iudicando tempore adventus Regni Dei manifeste errasse. Neque id mirum — inquiunt — videri debet; nam et ipse vitae legibus tenebatur » (cfr. ASS XL, a. 1907, p. 610; Dz. 2102). Ripete cioè che l'umanità assunta, immune dal peccato e dal suo fomite, deroga a non poche leggi di natura proprie dell'uomo: appartiene al Verbo. Cristo, anche in quanto uomo, è il Verbo di Dio che non può essere soggetto di ignoranza e di errore.

Non solo. Col M. p. « Sacrorum Antistitum », 1 Sett. 1910, nel giuramento antimodernista, Pio X ratifica in tronco il Decr. « Lamentabili », nonché l'obbligo grave di ottemperarvi incondizionatamente: « Me etiam, qua par est, reverentia subicio totoque animo adhaereo damnationibus, declarationibus, praescriptis, omnibus, quae in Enciclicis litteris "Pascendi" et in Decreto "Lamentabili" continentur » (cfr. AAS II, a. 1910, pp. 670-71; Dz. 2146).

Dopo Pio X il Magistero ufficiale tornerà alla carica, sia attraverso BENEDETTO XV (*Decr. del S. Ufficio*, 5 Giugno 1918: cfr. AAS X, a. 1918, p. 282; Dz. 2183-85), sia attraverso PIO XII che in termini asseveratori celebra e descrive la vision beatifica dell'anima di Gesù (Enc. *Mystici Corporis*, 29 Giugno 1943: cfr. AAS XXXV, a. 1943, p. 230 e Dz. 2289; Enc. *Haurietis aquas*, 15 Maggio 1956: cfr. AAS, a. 1956, p. 328 e Dz. 3924).

Magistero ufficiale

Alle spalle dell'insegnamento di Pio X c'è quello di Pio IX: la condanna di Günther e satelliti. Un ferreo legame logico cointegra, organiche, le due formule di condanna.

Non appena gli errori si esasperano minatori, il Magistero incide ufficiale, dà voce imperiosa al suo tacito plauso, che è influsso efficace, diurno e diuturno come la Tradizione, di cui vigila le origini, tutela e stimola la marcia. Eco fedele d'un Magistero sempre in atto, ufficiale o no, la coralità dei teologi è in se medesima garanzia di Tradizione (30).

Da Pio X a Gregorio 14 secoli di «dottrina cattolica» evincono onnimoda, perfettissima, la scienza e coscienza del Cristo uomo. Né la Tradizione comincia al sec. VI. Si spinge più indietro, grazie all'esegesi patristica. E non basta. Precedono la Cattedra di Gregorio Magno, a livello di Magistero ufficiale, gli anatematismi di P. Vigilio e del Conc. Costantinopolitano II. Entrambi colpiscono le false teorie di Teodoro di Mopsuestia riguardo all'ignoranza e al progresso dell'anima di Gesù. Recano *in nuce* le formule di condanna di Pio IX e di Pio X.

«Si quis unum Iesum Christum verum Dei et eumdem verum hominis Filium — dichiara P. Vigilio — futurorum ignorantiam aut diei ultimi iudicii habuisse dicit et tanta scire potuisse, quanta ei deitas quasi alteri cuidam inhabitans revelabat, an.s.».

Non conosce dunque errori e limiti la scienza del Cristo uomo. Di più, poiché ad infonderla non è la rivelazione di Dio, il testo adombra — sul filo d'un rapporto immediato — la vision beatifica (31).

Non meno drastico il cn. 12 del II Concilio di Costantinopoli: «Si quis defendit impium Theodorum Mopsuestenum, qui dixit alium esse Deum Verbum, et alium Christum a passionibus animae et desideriis carnis molestias patientem, et a deterioribus paulatim recedentem, et sic ex profectu operum melioratum ... et post resurrectionem immutabilem cogitationibus et impeccabilem omnino factum fuisse ... an.s.».

La Fede fulmina di scomunica lo studio d'un Cristo diviso dal Verbo, individuo, uomo persona, che s'evolve dal peggio al meglio, moralmente e intellettualmente, in stadi successivi, e che non mutua da Dio l'infallibilità e l'impeccabilità se non dopo la risurrezione. Salta agli occhi, in antitesi, la dottrina cattolica. Gesù è il Verbo umanatosi, l'unigenito Figlio, soggetto uno ed unico di possessione e attribuzione di ambedue le nature. L'unità di Persona, quindi, non può non esigere sin dall'esordio, nell'anima di Gesù, in ordine all'Incarnazione redentrice, la pienezza d'ogni perfezione: pienezza estranea al moto e al progresso, col ritmo della vita

(30) Cfr. il Cap. II del nostro libro: *Pio IX e la cristologia güntheriana.*

(31) P. VIGILIO, *I Constitutum «Inter innumeras sollicitudines» de tribus Capitulis ad Iustinianum imperatorem,* 14 Maii 553: PG LXIX, 104.

eterna di Dio. Pienezza che è vision beatifica. Anche Teodoro, seppur la invochi sol dopo la risurrezione da morte, l'intuisce così: « immutabilem cogitationibus et impeccabilem omnino » (32).

Naufragio del dogma laico

Gonfio di razionalismo e individualismo, agnostico, il liberalismo protestantico svuotò il Cristianesimo dei suoi contenuti soprannaturali. Espunse dai testi sacri, mediante una analisi storico-critico-filosofica, misteri e miracoli. Naturalizzò il Cristo. Ricostruì le origini cristiane, la nascita e l'avvio del Cristianesimo-Chiesa, comunità di fedeli, astraendo dalla tradizione ecclesiastica antica. Estese lo storicismo, come principio di valutazione, alle idee e alle vicissitudini del Cristianesimo, in termini sociologici. Non pago, vi coinvolse la psicologia del fenomeno religioso e ridusse il messaggio di Cristo ai canoni di un'etica che si adattasse, esimia, ai segreti aneliti del cuore nostro. Fu ibrido. Succubo al plagio. Lo ispirarono idealismo, hegelismo, neokantismo e positivismo. L'esegesi dei testi sacri, «libera», assimilava e legittimava le diagnosi del fenomeno religioso escogitate dai vari sistemi.

Gli storici possono tacere di fronte alla novità irripetibile di Cristo, impari a sondarne le latebre per la penuria di risorse scientifiche idonee. Al più, un cauto utilizzo di simili risorse li pungola a compiere lo sforzo — semmai riesce — di chiarirci una tal irripetibile novità nell'ambito e alla luce delle leggi costanti che lievitano la storia. Ma sarebbe presunzione indebita respingere *a priori* la possibilità d'un Dio rivelantesi a noi direttamente e obiettivamente. E' appunto la fede cieca in ideologie gratuite a svisare i fatti documentati dalla storia, le reali manifestazioni di Dio.

L'indebita presunzione, ch'è avversione feroce ai misteri e ai miracoli, sgorga da falsi presupposti monistici o deistici. Lì, a largo respiro, il liberalismo protestantico desume l'esclusivo criterio d'indagine, solutorio, la pietra di paragone dei fatti, ai fini di sfoltire la tradizione all'alba dalle cosiddette frange mitiche. Metodo iniquo, sconcio, che strappa il cuore alle fonti evangeliche ancor prima di compulsarle.

Il Dio di qualsiasi religione viva — testimone la storia — è il Dio dei misteri e dei miracoli. Il metodo storico del liberalismo protestantico è già, sul nascere, in aperto contrasto con la storia. S'accosta al Cristo dell'Evangelo in veste d'un giudice istruttore dinanzi ad un accusato sospetto. E subito stravolge l'inchiesta.

La critica acattolica ha concepito di Dio un'idea absona, sconosciuta al fenomeno religioso, un'idea che fa coincidere le capacità divine con quelle di noi uomini. E' una specie di antropomorfismo di Dio.

(32) Dz. 224.

Sforzo immane di pensiero e di stile per dissolvere il fatto della Rivelazione nei canovacci dell'umana psicologia, il liberalismo protestantico ricompone a modo suo il fatto, dimensionandolo a ideologie gratuite, in auge di volta in volta, avvalendosi di tracce deboli e ambigue, abbandonandosi non di rado agli empiti oscuri, effimeri, del sentimento o dell' istinto.

Non l'indagine spassionata dei fatti, in ciò che sono e in ciò che valgono, ma l'*a priori*. Invano la critica acattolica si atteggia a « indipendente ». Non lo è. La negazione del soprannaturale assurge a « dogma »: un dogma che riscuote adesioni non meno tenaci, inconcusse, dei dogmi nostri. Il dogma laico infeuda l'indagine, decide, ben più che i documenti storici. Non ha ritegno. Accantona testimonianze irrefutabili, defalca a libito le fonti, sì da imporre in anticipo, senz'alcun indizio di plausibilità, la soluzione. Lungi dall'improntarsi alle regole scientifiche, ai canoni e ai criteri della storia, non obbedisce se non a presupposti o pregiudizi d'una ragione eslege, norma a se medesima. Nega o piega dati indubbi, non appena vi repellono. E' critica soggettiva, manipolatrice. Afferma. Non dimostra.

La negazione dilaga, vuota e monotona. In quanto è arbitrio d'invenzione ripete i motivi vecchi e stantii dei moralisti adogmatici, sia d'una paternità divina immanente e loquente alla coscienza dell'uomo, sia del mito che circonda di favola, aureola un semplice uomo, il Cristo. Inavvertiti l'Essere e l'Opera di Gesù, laddove trascendono tutte le leggi naturali, schiudono abissi, la cui inesplicabilità si esaspera in misura che cresce, s'arrovella caparbio, duro, lo sforzo di naturalizzarne i contenuti.

Stringi i nodi, gli accoliti del liberalismo protestantico non divergono nei gangli del pensiero. L'Harnack è un chiosatore spicciolo di Sabatier, il Loisy un discepolo di Renan.

Storia, rivelazione e fede

La critica acattolica non poteva non giungere all'*hiatus* di due Cristi irrelati, in linee drastiche di esclusione reciproca: un «Cristo della storia» e un «Cristo della fede». Sacrificava al mito il binomio Uomo-Dio, il più e l'ottimo del Cristo, quel «plenum» che distinse, riempì — anima e vita — la comunità dei primi cristiani.

La negazione *a priori* del soprannaturale e l'iperbole d'una critica testuale dei Vangeli impedirono al liberalismo protestantico di comprendere il «Cristo della storia». Perduta in un dedalo di aporie, l'esegesi — dopo aver ridotto la storicità di Gesù ad un cumulo di rovine — riparò in una rappresentazione del Cristo avulso dalla storia. Emerse il « Cristo della fede ».

Indipendente, libera, immune da presupposti o pregiudizi, non è se

non la critica che, di fronte alla storicità dei fatti, riconosce il soprannaturale in Cristo, non importa se i fatti eccedono la ragione, corrispondono o no ad una mentalità fisicistica, tecnica, propria dell'uomo d'oggi.

Dio in Sé, Pienezza di Essere, e la sua intima vita trinitaria sfuggono agli uomini. Occorre la rivelazione di Dio stesso a che la ragione sappia. Semmai, quindi, Dio vorrà manifestarsi a noi uomini, da Lui solo dipenderanno i tempi e i modi. L'incontro di noi con Dio in Cristo Gesù si realizza su due binari d'obbligo: una rivelazione dall'alto, per un verso, la fede dell'uomo, per altro verso.

La ragione eslege, norma a se medesima, s'illuse che i reperti della critica esaurissero l'enigma di Cristo. Arrestò il passo all'esordio dell' «iter». E l'esordio fu un epilogo! Avrebbe dovuto invece inoltrare l'«iter» in seno alla rivelazione, accettandone i misteri in umile ossequio di fede.

E' follia trasporre il nudo metodo storico nell'alveo dei Vangeli, disattendendo che i loro dati, la materia d'inchiesta, differiscono ed esulano qualitativamente, entitativamente, dai fatti che tessono la storia degli uomini. Stagliano in Cristo fatti teandrici, umano-divini, ov'è protagonista Dio. E Dio, l'infinito e l'eterno, non è in correlazione di natura con la finitudine e il divenire delle cose create.

Se Dio è apparso in Cristo, è presunzione ingenua sciogliere l'enigma di Gesù, l'Incarnazione redentrice, in base al codice d'interscambio d'influssi con l'ambiente giudaico, codice d'un sociologismo che vincola il metodo storico.

Se Dio è apparso in Cristo, esplode l'enigma di Gesù come l'aurora d'un giorno nuovo sulla scena del mondo, novità la più inaudita, irriducibile. Valido per la storia, degenera il principio d'analogia applicato « sic et simpliciter » a Cristo.

Se Gesù è l'Uomo-Dio, l'Essere suo di Verbo umanatosi, nonché la missione di Salvatore, derogano alle strutture dinamiche d'uomini e cose, alle comuni espressioni del vivere nostro.

Realismo empirico e metempirico

La critica acattolica rifrange la mentalità dei contemporanei che, nei solchi di Copernico e di Kant, ha il culto d'un realismo empirico. Mentalità fisicistica, tecnica, non accredita se non i fenomeni. Mentalità scettica. Da lungo in disarmo, i poteri metafisici giacciono atrofizzati. La ricerca del noumeno, causa ultima dei fenomeni — di cui condiziona la genesi, le note specifiche e individue, l'ordine ontico-dialettico-teologico — è sterile accademia. Donde l'avversione feroce al soprannaturale, l'irrisione o, vada bene, il disinteresse e il disimpegno.

I contemporanei celebrano la natura. Ma è culto coreografico. L'abbracciano in superficie, restii, se non ostili, a un'indagine che penetri audace le recondite viscere, i segreti rapporti tra i parametri di spazio e

tempo, ognor cangianti, e l'immutabilità di splendidi scopi imperiosi, echi del Dio eterno, infinito. Più non afferrano la pienezza dell'essere. A furia di convergere e circoscrivere lo sguardo ai fenomeni, gli occhi logori, hanno disimparato a vedere oltre. Di riscontro il naturale, respinto il soprannaturale, si è dissolto in ciò che vi è di più innaturale.

L'anarchia dell'io egemone, vittima d'un illuminismo miope, d'un vacuo positivismo, accusa la miseria di mezzo ad una sfiducia epidemica. Ha tutto, ma in un gioco d'ombre. Sostanzialmente non possiede nulla. Noia e, non di rado, nausea della vita.

Il coraggio dell'introspezione, d'uno sguardo che receda dal di fuori e s'affondi nell'anima, urge l'abbandono di pregiudizi e falsi presupposti innuiti dall'orgoglio d'una ragione eslege. Gli uomini d'oggi debbono reinverginire la ragione, riscoprire in quello specchio le scaturigini dello spirito, l'io autentico, la verità che insta con insoffocabili gemiti, la carità che offre e si offre. Debbono rifarsi piccoli al cospetto di Dio. Ritornare fanciulli. « Nisi efficiamini sicut parvuli, non intrabitis in regnum caelorum » (Mtt. XVIII, 3).

Basterebbe, per l'efficacia d'un limpido metodo storico, legittimo, ammettere la *possibilità* che Dio esiste e che sia apparso in Cristo. Ovvia, ragionevole incalza una tal possibilità. Sovverte d'improvviso, in chi la riconosca, l'impostazione del problema: da scientifica, estrinseca, a livello d'un puro realismo empirico, in termini anonimi di freddo distacco, di teoresi neutra, a metafisica, intrinseca, a livello d'un realismo all'unisono fenomenico e noumenico, in termini personali e vitali, di prassi responsabilizzata.

Il problema non è più di mera conoscenza. E' problema d'esistenza. La sola possibilità d'un Dio che fa sua l'umana natura ai fini di scendere sino a noi, eccita un'emozione enorme, assillante ed esaltante lo stimolo a un'indagine umile, rispettosa dei dati, amorosa, commossa. Libera, indipendente, la critica può dirimere il problema: semmai Dio e l'uomo s'incontrino nel Cristo, in unione e comunione di vita (33).

Teologia dialettica

Attorno agli anni 20, l'immediato primo dopo guerra, insorge la teologia dialettica di K. Barth, E. Brunner, P. Tillich, Fr. Gogarten, E. Thurneysen, G. Merz. In reazione al liberalismo, evidenziandone le aberrazioni,

(33) Di ottima consultazione tra gli studi sul liberalismo protestantico: C. WERCKSHAGEN, *Der Protestantismus am Ende des XIX Jhdt.*, Berlino 1908; C. J. CADOUX, *Catholicism and christianity, a vindication of progressive protestantism*, Londra 1928; P. TILLICH, *Protestantismus als Kritik und Gestaltung*, Lipsia 1929; C. ALGERMISSEN, *La Chiesa e le Chiese*, Roma 1944, p. 591 ss.; E. ROCHAT, *Le développement de la théologie protestante française au XIX siècle*, Ginevra 1945; W. RATHJE, *Die Welt des Freien Protestantismus*, Stoccarda 1952; W. v. LOEWENICH, *Luther und der Neuprotestantismus*, Witten 1963, p. 45 ss.

tesa ad opporvi l'alterità assoluta della Parola di Dio, demolì ad uno ad uno gli pseudo diritti che la ragione eslege — attraverso la filosofia, la psicologia, la storia e le rivalse scientifiche in genere — si arrogava sulla fede. La Parola di Dio, efficacissima in sé e da sé, è la « nostra » verità. Ha valore di giudizio. Bandisce l'indagine del metodo storico, la critica e l'esegesi. Non tollera la traduzione in parole umane. E' *Kerigma.* Bisogna annunziarla così com'è.

Il liberalismo immanentizzò la Parola di Dio, soggettivizzò il Cristo. Gesù non era più una rivelazione dall'alto, un fatto obiettivo nel Verbo umanatosi, ma la rivelazione e il fatto del sentimento che ogni uomo ha dei rapporti con Dio, la sperimentazione psicologica di questi rapporti. Il che divenne, in una specie di giudizio sintetico a priori, la forma idonea a dar volto e voce alla materia greggia, adiafora, dell'Evangelo.

La teologia dialettica, no. Cristo, Verbo umanatosi, è un fatto obiettivo, rivelazione dall'alto. Esige la fede. A infondere la fede in noi, però, non è se non Dio. L'insanabilità del peccato sigla l'irrazionalità e l'incomprensibilità della fede. Nessuna strada conduce l'uomo a Dio. L'ingenita corruzione di natura ha rotto i ponti dovunque, viziando in radice le sue forze e risorse. Nondimeno esiste una via di Dio all'uomo. E' la rivelazione. Se l'uomo non conosce Dio, Dio conosce l'uomo. Lì nasce e si enuclea la fede.

L'« analogia fidei » elimina, rimpiazza l'« analogia entis ». Dio, eterno ed infinito, è l'unico protagonista. Un abisso lo separa dagli uomini. Tra noi e Dio non c'è alcun metro in comune, non larva d'un residuo di similitudine previa al peccato, nulla che accenni ad un timido approccio di conoscenza o di esperienza: né i dati religiosi ed etici, né la teologia, né le chiese, né la parola biblica, né l'umanità stessa di Cristo. « Finitum non capax infiniti ». Incombe universale un'incertezza tragica, lugubre e funebre lo spartiacque che gli uomini non valicheranno mai.

Anche i Vangeli, chiusi in linee spazio-temporali, compromessi dal limite, annaspano incerti. Non inverano il Cristo. La realtà di Gesù, dei miracoli in dettaglio, sa di fantasia devota e di mitizzazione inconscia. Un'indagine sui Vangeli, in chiave di metodo storico, categoricamente critico e scientifico, allo scopo di obiettivare la fede in Cristo Dio, è — a priori — disperata. Assurda per giunta, poiché l'insanabilità del peccato, che la redenzione non estingue, fa gli uomini incapaci di avvertire lo Spirito di Dio. Insieme ai contenuti dei Vangeli, l'uomo non può attingere con certezza il fatto medesimo della Rivelazione. A garantirgli certezza al riguardo non è se non la grazia di Dio, auspice la fede, laddove non insta il minimo concorso dell'uomo, non interferiscono le nostre strutture logiche e psicologiche: « punctum inserctionis » (*Anknüpfungspunkt*), il solo rapporto di noi a Dio che si rivela.

Cristo, Verbo umanatosi, è la manifestazione di Dio, Giustizia e Misericordia. L'umanità di Gesù, grigio involucro, filtra e sensibilizza il messaggio del Padre, la Parola. Ma Dio, manifestandosi in Cristo, non smette

di trascendere l'uomo. Eterno. Infinito. Seppur lo volesse, non potrebbe redimere l'uomo dal limite e dal peccato. Nuda manifestazione del Dio Giustizia - Misericordia, svanisce la mediazione salutifera dell'uomo Gesù. S'affaccia il monofisismo. L'umanità di Cristo naufraga nella divinità (34).

La fede cieca di Barth

Di conio calvinistico, la teologia dialettica assimilò, filosoficamente, il dualismo kantiano e, misticamente, l'esistenzialismo kierkegaardiano. A parte tutto, ebbe un merito esimio. Demolì su due fronti il liberalismo protestantico.

Lo demolì sul fronte dell'epistemologia, in quanto i puri e semplici giudizi di valore, tali cioè da non fondarsi sovra i giudizi di esistenza, vengono soggettivizzati, spogli di obiettiva certezza. Non v'ha dubbio. Se l'indagine investe la realtà dei fatti, la prelazione compete all'essere, non già al valore. Criterio primario di studio, quindi, non è l'affettività spontanea dei sentimenti che sperimentano e stimano i riverberi dell'essere in noi, siccome i fatti li appagano o no, ma è il pensiero che riproduce l'essere, astrae dai fatti i contenuti noumenici e delibera in una serie di argomentazioni, deduzioni, articolazioni e conclusioni.

Lo demolì sul fronte della teologia, in quanto le origini e gli sviluppi del Cristianesimo derivano non da cause accessorie, la conoscenza o l'esperienza intima dell'uomo, bensì dall'alto, la trascendente Parola di Dio.

La teologia dialettica mise in secondo piano i problemi relativi all' autenticità, integrità e veracità dei testi. Scisse dal metodo storico, critico-scientifico, e vi antepose egregia l'ermeneutica del contenuto dei testi. Fu una pietra miliare per l'esegesi.

Liquidò l'idea di religione che il liberalismo immanentizzava, idea di un umanesimo ateo: una religione non mancipia se non alle nostre strutture logiche e psicologiche, commisurantesi all'uomo, presuntuoso monologo dell'orgoglio, non dialogo, incredulità luciferina, ripudio e vituperio della fede.

Nel crollo di quell'idea la teologia dialettica non esitò a coinvolgere la religione di natura. Respinse la scienza e la storia dei culti, che ben poco avevano da vedere con quell'idea. Rimase la fede cieca, il solo rapporto di noi a Dio se la grazia ci apre, disponibili, docili, alla rivelazione e alla Parola di Dio in Cristo. Non più i « praeambula fidei ». Non più i « motiva credibilitatis et credentitatis ». Fede cieca. Fideismo.

La teologia dialettica si sciolse attorno agli anni 30, non appena Barth

(34) Cfr. le annate 1922-1933 della « Zwischen den Zeiten », la rivista teologica fondata nel 1922 da Barth, Thurneysen, Gogarten e Merz.

e discepoli passarono dall'« analogia fidei », dogmatica teocentrica, all'« analogia correlationis », dogmatica di Cristo e dell'uomo.

La Trinità, l'Essere di Dio in relazione sussistente, è — di ogni dogma — il cardine e la colonna portante. Funge da archetipo, esemplaristica e finalistica.

Analoga al mistero del Dio Trino estua l'Incarnazione redentrice. Cristo è la relazione tra l'Essere di Dio e l'essere degli uomini: è Dio per gli uomini.

Trinità e Incarnazione redentrice si riflettono in una terza relazione, che efforma l'essere dell'uomo. L'uomo è uomo nell'intersoggettività di vita coi fratelli, nell'incontro consapevole e libero tra l'io e il tu. Il matrimonio suggella ai fastigi la terza relazione. Umanità significa co-umanità. L'uomo isolato non è più uomo. La vita di Dio Trino e del Verbo umanatosi governano, chiarendola, la vita degli uomini.

La *Kirchliche Dogmatik* di K. Barth conta oggi tredici volumi. La singolarizzano uno stile e una fiducia nuovi. L'antropologia attenua il suo carattere pessimistico. Gli uomini acquistano in Cristo la libertà dei figli di Dio, la responsabilità di persone, collaboratori e non schiavi. Possono dir di sì al mondo, incentivarne i polimorfi organismi secolari. Ché più non vizia la materia un intrinseco fomite demoniaco, più le opere dell' uomo non erompono malvagie. La Grazia ha vinto.

La dogmatica di Barth è aconfessionale e, quindi, eminentemente ecclesiale. S'irradia ecumenica. Incalcolabile l'influsso ch'essa esercitò ed esercita di continuo. Nondimeno non elude il fideismo, la soggettivizzazione della fede. Ignora i problemi storici e critici, ribelle alle istanze metafisiche. Divorziano filosofia e teologia. La ragione in esilio. Titolo di convalida per la fede non è se non la fede. Fede per la fede, sebbene — e l'annotano parecchi teologi protestanti — l'« analogia correlationis » infeudi di trafugo l'« analogia entis », quasi nemesi d'una ragione che mai disarma. E non basta. L'uomo non esce dalla situazione concreta di cattività, ricolma di limiti ferrei, in cui la storicità dell'esistenza lo imprigiona (35).

GUGLIELMO LUIGI ROSSI †

(35) Cfr. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, 4 voll., 13 sottovoll., Zurigo 1932-1967 (la traduzione italiana in un'antologia di passi scelti è: *Dogmatica ecclesiale*, Bologna 1968); J. HAMER, *K. Barth. Etude sur sa méthode dogmatique*, Parigi-Bruges 1949 (contiene una bibliografia completa sia delle opere del Barth, sia degli studi svolti su di esse); L. MALEVEZ, *L'anthropologie chrétienne de Karl Barth:* Rech. de science relig., XXXVIII, 1951, pp. 37-81; R. BULTMANN, *Foi et compréhension*, vol. I, Parigi 1969, p. 54 ss.

NATURALE E SOPRANNATURALE

Impostazione della questione

Scopo di questo articolo è di esporre alcune considerazioni sulla validità della distinzione tra ordine naturale e ordine soprannaturale.

Prenderò lo spunto dall'esame delle dottrine di H. de Lubac e di K. Rahner (1).

Ambedue questi teologi affermano che: 1) la grazia e la visione beatifica sono per l'uomo un dono di Dio del tutto gratuito e non dovuto; 2) ogni uomo di fatto esistente ha una intrinseca ordinazione alla visione beatifica, cosicché non può avere altro fine che la visione beatifica.

Tuttavia tra la dottrina di de Lubac e quella di Rahner vi è un punto di profonda diversità. Per de Lubac l'ordinazione dell'uomo alla visione beatifica è « naturale », è un « desiderio naturale di vedere Dio »; tale desiderio è costitutivo dell'uomo, è qualcosa che il medesimo uomo non potrebbe non avere. Per Rahner, invece, l'ordinazione dell'uomo alla visione beatifica è « soprannaturale », è qualcosa che il medesimo uomo potrebbe non avere ed è, quindi, già un dono gratuito (sebbene *non sia* ancora la grazia della fede, né la grazia santificante); Rahner chiama tale dono: « esistenziale (2) soprannaturale ».

Con terminologia più classica si potrebbe dire che per de Lubac l'ordinazione alla visione beatifica è un costitutivo essenziale della *sostanza* dell'uomo; mentre per Rahner è un *accidente* (3). Per de Lubac il dono dell'ordinazione alla visione beatifica coincide col dono della creazione; invece per Rahner i due doni sono entitativamente distinti.

Questa differenza tra le due dottrine è della massima importanza, poiché nella dottrina di Rahner è chiaro come si

---

(1) E' questo un argomento di cui si sono occupati numerosi teologi, oltre a de Lubac e Rahner: H. Bouillard, Ph. Delhaye, H. Urs von Balthasar, H. Rondet, J. de Blic, L. Malevez, Ch. Boyer, R. Garrigou-Lagrange, A. Michel, G. de Broglie, Philippe de la Trinité, Z. Alszeghy, M. Flick, card. G. Siri, J. Alfaro, B. Gherardini, G. Colombo, et al.

(2) Per « esistenziale » egli intende una determinazione ontologico-reale dell'esistente, della persona.

(3) Tuttavia Rahner non usa la parola « accidente » (almeno per quanto mi consta); probabilmente non gli piace.

possa affermare che l'ordinazione alla visione beatifica è un dono ulteriore e *gratuito* fatto da Dio all'uomo, mentre non si vede come ciò si possa affermare nella dottrina di de Lubac.

A mio parere, tuttavia, è più probabile (perché in migliore accordo con i dati della Scrittura e del Magistero) l'ipotesi che gli uomini non abbiano una positiva e intrinseca ordinazione alla visione beatifica fin dal primo momento della loro esistenza. Penso che la prima elevazione allo stato soprannaturale si verifichi con la grazia della fede e che precedentemente l'uomo sia in uno stato intrinsecamente naturale, sebbene il piano divino voglia, sin dall'inizio, che tutti gli uomini giungano alla fede e alla visione beatifica. Non credo di poter provare rigorosamente la verità di questa ipotesi; penso soltanto che essa sia quella che si accorda meglio e nel modo più semplice con i dati rivelati.

Passiamo ora ad esaminare la questione in modo più particolareggiato.

Recenti documenti della Chiesa

Per ricollegarmi ai dati della Rivelazione indicherò, molto brevemente, almeno i più recenti interventi del Magistero su questo argomento.

Il *Concilio Vaticano I* ha asserito nella Costituzione dogmatica *Dei Filius:* « Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad partecipanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant » (4).

Pio XII nell'Enciclica *Humani generis* (1950) ha riprovato coloro che « veram gratuitatem ordinis supernaturalis corrumpunt, cum autument Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet » (5).

Riguardo al *Concilio Vaticano II* è stato detto che in esso è stato evitato il termine e il concetto di « soprannaturale ». Ciò è inesatto, benché sia vero che il Vaticano II non si sia proposto di trattare « ex professo » tale questione. Nella Costituzione dogmatica *Lumen Gentium,* al paragrafo 12/a, si trova, per esempio, questa frase: « Universitas fidelium... in credendo falli nequit, atque hanc suam peculiarem proprietatem mediante

(4) DS 3005. Cf. anche DS 3008, 3010, 3028.

(5) DS 3891.

supernaturali sensu fidei totius populi manifestat » e al paragrafo 61 si afferma che Maria ha cooperato col Figlio morente in croce « ad vitam » animarum *supernaturalem* restaurandam ». Nella stessa Costituzione e negli altri documenti del Vaticano II si trovano altre espressioni tipiche che esprimono, in altra forma, sempre la medesima idea del soprannaturale; così si parla di *elevare* gli uomini a partecipare la vita divina (LG 2), di *rigenerare* con la redenzione tutto il genere umano (UR 2/a), di *rigenerare* l'uomo mediante il battesimo al consorzio della vita divina (UR 22/a), ecc. (6).

Il pensiero di H. de Lubac

Henri de Lubac, dopo alcuni articoli apparsi su *Nouvelle Revue Théologique,* pubblicò nel 1946 l'opera *Surnaturel* che ebbe subito grande risonanza. Successivamente egli rielaborò e ampliò il materiale di *Surnaturel,* pubblicandolo in due volumi intitolati *Le Mystère du Surnaturel* (7) e *Augustinisme et Théologie moderne* (8).

Secondo la concezione indicata come dottrina della natura pura, l'uomo per sua natura avrebbe come fine proporzionato una felicità naturale, non la visione immediata di Dio. Soltanto in seguito all'elevazione allo stato soprannaturale con la grazia (9) l'uomo ha come fine la visione immediata di Dio. Se Dio non avesse disposto di dargli la grazia, l'uomo non sarebbe stato un essere mostruoso, nell'impossibilità di raggiungere il suo fine adeguato. Quindi la natura umana non ha nessuna esigenza della grazia; la grazia è un dono ulteriore rispetto alla creazione, è una nuova creazione; la grazia è un dono non dovuto alla natura umana, un dono totalmente *gratuito.* Proprio per questo motivo è detta: *grazia.*

Una sentenza dipendente dalla dottrina della natura pura è quella del limbo, secondo la quale i bambini morti senza battesimo non raggiungerebbero la visione beatifica, ma solo una felicità naturale.

---

(6) Ho preso queste indicazioni dall'articolo di B. GHERARDINI, *Naturale e Soprannaturale. Una precisazione,* in *Divinitas* 19 (1975) 139-158. In questo articolo vi sono anche varie altre indicazioni, soprattutto per la Costituzione *Gaudium et Spes.*

(7) Paris, 1965; trad. it. *Il Mistero del Soprannaturale,* Il Mulino, Bologna, 1967.

(8) Paris, 1965.

(9) La grazia della fede e soprattutto la grazia della giustificazione.

Contro la dottrina della natura pura, dottrina comune tra i teologi cattolici nel tempo in cui apparve il libro *Surnaturel*, H. de Lubac fa varie critiche, tra le quali è centrale e continuamente ripetuta quella di « estrinsecismo »: la grazia, cioè, sarebbe qualcosa di « estrinseco » all'uomo.

Da questo estrinsecismo seguirebbe, secondo de Lubac, un grave danno per la diffusione del Vangelo, poiché gli uomini sarebbero portati a considerare il Vangelo e la grazia come qualcosa a loro estranea, e quindi a disinteressarsene e a chiudersi nell'autonomia della natura umana. Pensando di salvaguardare la gratuità dell'ordine soprannaturale, dice de Lubac, se ne faceva « qualche cosa del tutto accidentale, nel senso francese della parola, e, perciò, qualcosa di superficiale. Ci si condannava a non vedervi più che una specie di superstruttura. Ne veniva di conseguenza che, lo si volesse o no, l'uomo non soltanto avrebbe potuto benissimo farne a meno, ma potrebbe anche oggi, senza gravi inconvenienti, disprezzarlo. Gli si toglieva ogni presa sul pensiero umano, come anche sull'esistenza umana. Il pensiero cristiano si è trovato, per tal motivo, chiuso in un cerchio angusto, in "un cantuccio appartato dell'universo" intellettuale, dove esso non poteva che intristire. Per le cure stesse di qualche suo rappresentante, che così credeva di preservare la sua trascendenza, esso fu non più che un "esiliato" » (10).

Contro la dottrina della natura pura, de Lubac afferma che: *per l'uomo l'unico fine possibile è la visione beatifica; vi è nell'uomo un desiderio naturale di vedere Dio; l'uomo che non raggiunge la visione di Dio soffre atrocemente, è infelice per sempre.* Questa è la tesi fondamentale di de Lubac, che egli considera sinteticamente espressa dalla frase di S. Agostino: « Fecisti nos ad Te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te » (*Confessiones* I, 1).

« In me, essere reale e personale, nella mia natura concreta, in questa natura che ho in comune con tutti gli uomini reali se ne giudico a partire da ciò che la fede mi insegna — e qualunque cosa mi possa o no rivelare sia l'analisi riflessiva sia un ragionamento qualunque — il "desiderio di vedere Dio" non potrebbe essere eternamente frustrato senza una sofferenza essenziale » (11).

« La ragione è che questo desiderio non è in me un "accidente" qualunque. Non mi proviene da qualche particolarità, forse modificabile, del mio essere individuale, o da qualche

(10) *Il Mistero del Soprannaturale*, cit., p. 235.

(11) *Op. cit.*, p. 80.

contingenza storica, con effetti più o meno transitori. A più forte ragione, non dipende per nulla dal mio volere deliberato. E' in me per il fatto che appartengo all'umanità attuale, a questa umanità che è, come si dice, "chiamata". Perché la vocazione di Dio è costitutiva. La mia finalità, di cui questo desiderio è l'espressione, è scritta nel mio essere stesso, tale come è posto da Dio in questo universo. E, per volontà di Dio, io non ho oggi altro fine reale, cioè realmente assegnato alla mia natura e offerto alla mia adesione — sotto qualsiasi forma ciò si verifichi — che quello di "vedere Dio" » (12).

Il desiderio di vedere Dio è così insito in me, è così costitutivo di me, che fare l'ipotesi di una natura non ordinata alla visione beatifica significa fare l'ipotesi di un essere diverso da me, di un essere che non sono io (13).

Non solo, ma secondo de Lubac, *ogni* creatura intellettuale tende alla visione beatifica. Infatti egli ammette la validità del seguente ragionamento: *ogni creatura intellettuale tende alla somma beatitudine, e questa beatitudine si può realizzare solo nella visione immediata di Dio.*

E' questa l'argomentazione centrale della tesi di de Lubac e questa, egli dice, è anche l'argomentazione « che permette a S. Tommaso di concludere con sicurezza, senza riguardi alla smentita troppo evidente che sembra dargli l'esperienza più comune: "*Omnis* intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem" (S. TOMMASO, *Contra Gentiles,* 1.3, c. 57)» (14).

De Lubac sostiene che S. Tommaso, anzi tutta la tradizione fino al XVI sec., è a favore della sua tesi. La concezione di una « natura pura » non ordinata alla visione beatifica sarebbe sorta con il Gaetano e il Bellarmino in occasione della controversia con Baio.

« Tutta la tradizione, in realtà — prendiamo la parola in un senso largo — da sant'Ireneo, attraverso sant'Agostino e san Tommaso come san Bonaventura, senza distinzione di scuole,

(12) *Op. cit.*, p. 81. In una nota a p. 82 de Lubac dice che il desiderio della visione beatifica è ciò che il P. Karl Rahner chiama oggi « esistenziale soprannaturale permanente, preordinato alla grazia ». Sembrerebbe, quindi, che de Lubac consideri il pensiero di Rahner come coincidente col suo. Però, in un'altra nota a p. 140, facendo di nuovo riferimento a Rahner, de Lubac scrive: « A dir la verità, nella misura in cui questo "existential" sarà concepito come una specie di "medium" o di "realtà di collegamento", si potrebbe obiettare che è una supposizione proprio inutile, perché il problema del rapporto della natura col soprannaturale sarebbe non risolto, ma solo spostato ».

(13) Cf. *Op. cit.*, p. 87.

(14) *Op. cit.*, p. 83.

ci trasmette allo stesso tempo queste due affermazioni, non antagoniste ma solidali: l'uomo non può vivere che per la visione di Dio, e questa visione di Dio dipende assolutamente dal beneplacito di Dio » (15).

Come appare dal brano citato, nelle opere di de Lubac si trova, in modo esplicito e ripetuto, sia l'affermazione che la visione di Dio è l'*unico fine possibile* per l'uomo, sia l'affermazione che la grazia e la visione di Dio sono un *dono gratuito* di Dio.

Si possono accordare queste due affermazioni? De Lubac sente la difficoltà. Egli fa alcuni tentativi di accordo, i seguenti.

Innanzitutto fa notare che la visione beatifica non è costitutiva della natura umana (16), ma ne è solo il fine. « Che c'è di più semplice, di più netto? La duplice faccia di questa verità ci pare perfettamente messa in luce nella celebre formula, così concisa e così piena, relativa alla visione beatifica: "Non est aliquid naturae, sed naturae finis" (S. TOMMASO, *Summa Theologica*, I, q. 62, a. 1)» (17).

Poi de Lubac osserva che l'uomo ha il desiderio naturale di vedere Dio, ma con le sue forze non è capace di conseguire questo fine; quindi per conseguirlo, l'uomo ha bisogno dell'aiuto divino, cioè della grazia. De Lubac cita a questo proposito numerosi brani di S. Tommaso e di altri grandi teologi; riporto solo tre brani di S. Tommaso:

« Creatura rationalis in hoc praeeminet omni creaturae, quod capax est summi boni, per divinam visionem et fruitionem, licet ad hoc consequendum naturae propriae principia non sufficiant, sed ad hoc indigeat auxilio divinae gratiae. (*De malo*, q. 5, a. 1)».

« Quamvis homo naturaliter inclinetur in illum finem, non tamen potest naturaliter illum consequi, sed solum per gratiam: et hoc est propter eminentiam illius finis. (In *Boetium de Trinitate*, q. 6, a. 4, ad quintum)».

« Visio seu scientia beata est quodam modo supra naturam animae rationalis, inquantum scilicet propria virtute ad eam pervenire non potest; alio vero modo est secundum naturam ipsius, inquantum scilicet secundum naturam suam capax est ejus, prout scilicet est ad imaginem Dei facta. (*Summa Theologica*, III, q. 9, a. 2, ad tertium)» (18).

---

(15) *Op. cit.*, p. 236.

(16) Invece l'intelletto, per esempio, è costitutivo della natura umana, cosicché non ci può essere un uomo senza intelletto.

(17) *Op. cit.*, p. 138.

(18) *Op. cit.*, p. 158.

Nonostante queste considerazioni, de Lubac si rende conto che il problema di accordare la soprannaturalità dell'unico fine possibile con la gratuità di tale fine non è risolto. Egli afferma e ripete che si tratta di un mistero, di un paradosso, come ve ne sono tanti altri nella fede cristiana; spesso la fede ci propone coppie di proposizioni che sembrano antinomiche, ma che devono essere ambedue accettate. Chi, spinto da mentalità « razionalistica », nega una proposizione per « salvare » l'altra, cade nell'eresia.

« Noi siamo creature e, la promessa ci è stata fatta, noi vedremo Dio. Il desiderio di vederLo è in noi, è anzi noi stessi, e tuttavia non è soddisfatto che per puro dono. Non ci meravigliamo di tali antinomie. Esse scaturiscono da ogni mistero. Sono il segno di ogni verità, che ci disorienta. "La fede abbraccia molte verità, che sembrano contraddirsi". Essa "è sempre l'accordo di due verità opposte".

« "Vi è — diceva ancora Pascal — un gran numero di verità, e di fede e di morale, che sembrano ripugnanti, e che sussistono tutte in un ordine mirabile". Gli eretici, "non potendo concepire il rapporto di due verità opposte, e credendo che l'ammissione dell'una comporti l'esclusione dell'altra, si legano all'una, escludono l'altra, e pensano che noi facciamo al contrario". (*Pensées*)» (19).

Contro la tesi di de Lubac, oltre l'obiezione di non spiegare la gratuità della visione beatifica, è stata fatta anche quest'altra obiezione: l'argomentazione di de Lubac per affermare che ogni creatura intellettuale tende necessariamente alla visione beatifica, se fosse vera proverebbe che noi possiamo conoscere colla sola ragione un mistero della fede; ma tale possibilità è stata esplicitamente negata dal Concilio Vaticano I.

De Lubac risponde che il desiderio di vedere Dio non è chiaramente conoscibile con la ragione. Solo per rivelazione possiamo conoscerlo in pieno.

« Il desiderio della visione beatifica è veramente, secondo tutta la sua natura e in tutta la sua forza, conoscibile con la sola ragione? Non lo crediamo affatto. Ricordando sempre quello che dice san Tommaso stesso: "... ea quae supra rationem in ultimo hominum fine expectantur" (*Contra Gentiles*, l. 4, c. 1), noi restiamo situati all'interno della teologia. Non cerchiamo di dimostrare una tesi filosofica, ma di renderci conto d'una affermazione dogmatica e delle sue implicazioni. Non diciamo che la conoscenza, razionalmente acquisita, d'un desiderio di natura, fuori di ogni contesto di fede, "provi rigorosamente che noi

(19) *Op. cit.*, pp. 221-222.

siamo chiamati alla visione beatificante"; e che noi possiamo ottenere così naturalmente " la certezza d'esser creati per questo fine". Noi diciamo, al contrario, che la conoscenza rivelata di questo appello, che ci rassicura di questo fine, ci porta a riconoscere in noi l'esistenza e la natura di questo desiderio» (20).

« Questi beni, che Dio ci riserva alla fine dei tempi, sono "al di sopra della ragione", come sono "al di là di ogni pretesa". (*Contra Gentiles*, l. 4, c. 1). "Le forze naturali non sono sufficienti né a pensarli, né a desiderarli" (*De veritate*, q. 14, a. 2). "Vita autem aeterna est quoddam bonum excedens proportionem naturae creatae, quia autem excedit cognitionem et desiderium ejus" (*Summa Theologica*, I-II, q. 114, a. 2)» (21).

Tuttavia le verità della fede, sebbene siano « novità », sono presentite, preparate. Altrimenti sarebbero « artificiali ». La fede, quindi, ci fa comprendere noi stessi e il mondo.

« Non che (nel caso della vocazione alla visione beatifica) si tratti di novità totale sotto ogni aspetto; di novità per nulla presentita, né preparata. Non si potrebbe affermar questo di alcuno dei nostri misteri: significherebbe dichiararli assolutamente artificiali, senza alcuna densità ontologica, oppure abbandonare noi stessi tutt'interi, in un mondo a parte » (22).

Riportando una frase di L. Foucher (23), de Lubac afferma « la fede cristiana, collocando in tutto l'idea rivelata di Dio, la nozione dell'Essere infinito e dei nostri rapporti con lui, ci fa comprendere la nostra natura, il nostro destino, la natura del mondo materiale, la morale, la storia dell'umanità » (24).

Il pensiero di K. Rahner

Per esporre il pensiero di K. Rahner utilizzerò soprattutto questi tre scritti: *Ueber das Verhältnis von Natur und Gnade* (25), *Natur und Gnade* (26), la voce *Esistenziale soprannaturale* in *Sacramentum Mundi* (27).

---

(20) *Op. cit.*, pp. 272-273.

(21) *Op. cit.*, p. 286.

(22) *Op. cit.*, p. 289.

(23) LOUIS FOUCHER, *La philosophie catholique en France au XIXe siècle*, 1955, p. 222, che riassume il pensiero di Gratry.

(24) *Op. cit.*, p. 292.

(25) In *Schriften zur Theologie*, 1, Benziger, Einsiedeln, 4 ed., 1960, pp. 323-345; trad. it. *Rapporto tra natura e grazia* in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Ed. Paoline, Alba 2 ed., 1969, pp. 43-77.

(26) *Schriften zur Theologie*, IV, 1960, pp. 209-236; trad. it. *Natura e grazia*, in *Saggi di antropologia soprannaturale*, 1969, pp. 79-122.

(27) A cura di K. Rahner, trad. it., Brescia, 1975, vol. 3, col. 591-592.

K. Rahner concorda con H. de Lubac nel sostenere che, di fatto, nell'economia attuale ogni uomo ha una positiva e incondizionata ordinazione al fine soprannaturale, cioè alla visione beatifica, anche se non ha la grazia santificante, né la fede.

« Già prima della giustificazione prodotta dalla grazia santificante nei sacramenti o al di fuori di essi, l'uomo si trova sotto la volontà salvifica universale di Dio, [...] è redento e [...] impegnato in senso assoluto al fine soprannaturale » (28).

La concezione usuale, secondo la quale prima della fede l'uomo non ha una intrinseca e positiva ordinazione alla vita soprannaturale, è a parere di Rahner, come già a parere di de Lubac, molto contestabile e pericolosa. « Questa concezione usuale è in realtà molto contestabile. Come si vede facilmente, da un punto di vista *religioso* è problematica e pericolosa. Se l'uomo, quale si esperimenta esistenzialmente da sé stesso, è propriamente solo natura pura, corre sempre il pericolo d'intendersi di fatto solo come natura pura e di agire come tale. Egli può allora sentire la chiamata di Dio, trascendente questo ambito umano, solo come un disturbo, che lo vuol forzare ad una realtà in sé forse tanto elevata — ma per la quale non è fatto — » (29).

« In breve, noi diamo ragione a questa esigenza fondamentale: nella dottrina usuale della grazia prevale ampiamente una concezione estrinsecistica, che intende la grazia come una soprastruttura imposta dal di fuori ad una natura per sé ad essa indifferente. Superare questo estrinsecismo sembra essere una vera e genuina esigenza della teologia » (30).

Tuttavia Rahner, a differenza di de Lubac, ammette che l'ordinazione intima alla visione beatifica, posseduta di fatto da ogni uomo, non può essere qualcosa di costitutivo della natura stessa dell'uomo, altrimenti non sarebbe indebita all'uomo.

« Questa ordinazione intima dell'uomo alla grazia è tale un costitutivo della sua "natura", che questa non si potrebbe pensare senza di quella, cioè come natura pura? Sarebbe irrealizzabile il concetto di *natura pura?* Questo è il punto, in cui dobbiamo apertamente rigettare la concezione ritenuta come quella fatta propria dalla "nouvelle théologie". L' "Humani generis" dà a tal proposito un insegnamento inequivocabile » (31).

« [La "nouvelle théologie"] considerava da una parte l'ordinazione alla visione beatifica di Dio come costitutivo inammis-

(28) *Esistenziale soprannaturale,* cit., col. 591.

(29) *Rapporto tra natura e grazia,* cit., pp. 47-48.

(30) *Ibidem,* p. 52.

(31) *Ibidem,* pp. 53-54.

sibile della natura umana. Dall'altra dichiarava il non conseguimento del fine di questa ordinazione inconciliabile con la sapienza e la bontà di Dio e in tal senso incondizionato, purché la creatura non perda il suo fine per propria colpa. Pensiamo che in tale ipotesi la grazia e la visione di Dio non si possono più chiamare indebite » (32).

Secondo Rahner, in ogni uomo c'è sempre, anche se è peccatore, un "quid" reale, posto da Dio, che lo ordina incondizionatamente alla visione beatifica. Rahner chiama questo "quid": "esistenziale (33) soprannaturale". Tale esistenziale soprannaturale non è costitutivo della natura umana: lo stesso uomo potrebbe non averlo. L'esistenziale soprannaturale non è dovuto all'uomo, è un dono gratuito e, in questo senso, è già grazia (34).

« [L'ordinazione al fine soprannaturale] non esiste soltanto nel pensiero e nell'intenzione di Dio, ma è anche una determinazione esistenziale dell'uomo stesso, la quale, in quanto oggettivazione dell'universale volontà salvifica divina, si aggiunge, bensì per grazia, alla sua essenza in quanto "natura", ma però, nell' ordine reale, non gli manca mai » (35).

« La natura effettiva *non* è *mai* una "pura" natura, bensì una natura nell'ordine soprannaturale, dal quale l'uomo (anche come incredulo e peccatore) non può uscire, e una natura che è continuamente circondata (il che non significa: giustificata) dalla grazia soprannaturale salvifica.

« E questi "esistenziali" della sua natura tangibile (della sua natura "storica") non sono degli stati dell'essere puramente trascendenti la coscienza, ma si fanno sentire nell'esperienza dell'uomo. Mediante una semplice riflessione su se stesso (con la luce dell'intelletto naturale) egli non può semplicemente e ovviamente staccarli dalla spiritualità naturale che è la sua natura. Quando però dalla rivelazione viene a sapere che esiste un ordine di grazia che egli non merita e che non fa parte del suo essere necessario insopprimibile, è più prudente: deve tener conto che forse qualcosa che egli sperimenta concretamente di sé e che, senza volerlo, è tentato di attribuire alla sua "natura", è in realtà già un effetto in lui di quello che egli, dalla teologia, deve riconoscere come grazia gratuita » (36).

---

(32) *Ibidem*, p. 54

(33) Rahner prende questo termine da M. Heidegger e lo usa nel senso di « determinazione ontologico-reale dell'uomo ».

(34) Come già ho scritto, usando la terminologia classica si può dire che, mentre per de Lubac l'ordinazione alla visione beatifica è una proprietà essenziale della *sostanza* dell'uomo, per Rahner l'esistenziale soprannaturale è un *accidente* dell'uomo, anche se un accidente molto profondo ed intimo.

(35) *Esistenziale soprannaturale*, col. 591.

(36) *Natura e grazia*, cit., pp. 112-113.

Il concetto di "natura", dice Rahner, è un concetto legittimo, anche se la natura non è isolabile in modo esatto, allo stato "chimicamente puro".

« "Natura" in senso teologico (contrariamente al termine natura indicante il costitutivo sostanziale e sempre di fatto verificabile di un essere), in quanto si oppone a soprannaturale, è un concetto che indica un residuo, astratto dal complesso concreto umano. Secondo quanto si è detto, si postula, cioè, nell'uomo una realtà, che rimane, se si sottrae come indebito l'esistenziale soprannaturale, e deve avere un senso e una possibilità di esistenza concreta, anche a prescindere dall'esistenza soprannaturale. Altrimenti questo esistenziale sarebbe necessariamente richiesto da quella realtà e potrebbe essere indebito all' uomo solo come momento della creazione in genere » (37).

« L'uomo può fare esperienza su sé stesso solo nell'ambito dell'amorosa volontà soprannaturale di Dio, non può presentare la natura in uno "stato chimicamente puro", separata dal suo esistenziale soprannaturale. La natura in questo senso permane un concetto astratto derivato. Però questo concetto è necessario e obiettivamente fondato, se si vuol prendere coscienza riflessa della gratuità della grazia, nonostante che l'uomo sia ad essa ordinato interiormente e in modo assoluto. Allora, infatti, si deve concepire come indebita e soprannaturale questa stessa ordinazione incondizionata. La essenza umana concretamente esperimentata si compone di questo esistenziale soprannaturale e del "resto", che è la natura pura » (38).

Non è assurdo che un soggetto intelligente non sia finalizzato alla visione beatifica. Possiamo dire: senza una trascendenza aperta alla soprannaturalità non c'è spirito; lo spirito però ha già in sé stesso un senso, anche senza il possesso della grazia soprannaturale. Il perfezionamento soprannaturale quindi non può venir richiesto dalla sua essenza, sebbene ella vi sia aperta [...].

« L'uomo è riconosciuto adeguatamente nella sua essenza "indefinibile" soltanto quando viene compreso come "potentia oboedientialis" aperta verso la vita divina e tale apertura è la sua *natura.* La sua natura è veramente tale, che deve attendere il suo compimento *assoluto* come grazia e nello stesso tempo, proprio perché è così, tener conto anche della possibilità non assurda che tale perfezionamento assoluto non le venga elargito » (39).

(37) *Rapporto tra natura e grazia,* p. 70.

(38) *Ibidem,* p. 72.

(39) *Natura e grazia,* p. 119.

Perciò la creazione e l'elevazione allo stato soprannaturale sono due doni distinti. « La gratuità della creazione come opera della libertà di Dio e la grazia come dono volontario alla creatura in quanto già esistente non sono l'unico e stesso dono della libertà di Dio » (40).

Rahner, però, insiste nel dire che l'apertura al soprannaturale, propria di ogni creatura intelligente, non può esser considerata solo come una "potentia oboedientialis" puramente negativa, cioè solo come una possibilità non-contraddittoria. « Si può tranquillamente accettare il concetto di *potentia oboedientialis* rifiutato da de Lubac. La natura spirituale dev'essere tale da avere un'apertura a questo esistenziale soprannaturale, senza però esigerlo da sé incondizionatamente. Non si penserà questa apertura solo come una non contraddizione, ma come una ordinazione intima, purché non sia incondizionata » (41).

Ma qual è il motivo per cui Rahner ammette un esistenziale soprannaturale in ogni uomo? Il vero motivo è questo: perché la volontà divina, che per tutti vuole l'elevazione allo stato soprannaturale, è necessariamente subito efficace.

« Se Dio dà alla creazione e soprattutto all'uomo un fine soprannaturale e questo fine è il primo "in intentione", l'uomo e quindi il mondo sono *eo ipso* sempre e dappertutto diversi nella loro struttura da quel che sarebbero se non avessero questo fine. Perciò sarebbero diversi anche prima di aver raggiunto questo fine parzialmente con la grazia santificante o totalmente con la visione di Dio » (42).

« L'argomento decisivo per l'esistenza dell'esistenziale soprannaturale, però, è quello di cui si è accennato sopra. L'ordinazione inevitabile e obbligatoria dell'uomo al fine soprannaturale, anche previamente alla grazia, è una determinazione reale dell'uomo stesso e non solo un'intenzione, un decreto "della volontà di Dio". Fare di essa un'entità puramente "giuridica" e "morale" è un nominalismo, che non comprende se stesso » (43).

Discussione

a) *Il desiderio naturale illimitato di felicità*

L'aspetto di vero che H. de Lubac, K. Rahner e vari altri teologi hanno il merito di aver insistentemente indicato è che

(40) *Ibidem*, p. 118.

(41) *Rapporto tra natura e grazia*, pp. 72-73.

(42) *Ibidem*, p. 52.

(43) *Ibidem*, p. 68.

ogni creatura intellettuale ha in ordine alla visione beatifica non solo una « potentia oboedientialis » negativa, consistente in una pura non-repugnanza o non-contraddizione. In ogni creatura intellettuale vi è *inevitabilmente ed essenzialmente* una tendenza o desiderio *generico* a raggiungere *qualsiasi grado di felicità* le è possibile. Io, come ogni altra creatura intellettuale, vorrei raggiungere qualsiasi felicità possibile; non c'è *nessun* livello o grado di bellezza e felicità che non mi interessi.

b) *L'appagamento del desiderio di felicità*

Dall'esistenza, in ogni creatura intellettuale, di questo desiderio generico e illimitato per ogni possibile felicità, de Lubac argomenta che l'uomo (e ogni creatura intellettuale) non può essere appagato né dalle creature, né da una cognizione e fruizione naturale di Dio, ma solo da quella visione beatifica soprannaturale di cui parla la Rivelazione cristiana, perché solo in questo caso l'uomo non può desiderare nessuna *felicità maggiore;* se l'uomo non raggiunge questo fine soprannaturale, rimane essenzialmente inappagato, in una perenne infelicità, in una atroce sofferenza.

Questa argomentazione non è valida. Se il desiderio di felicità di una creatura intellettuale potesse essere appagato solo quando la creatura ha raggiunto una felicità tale da non essere possibile per lei una felicità maggiore, allora quel desiderio non potrebbe *mai* essere appagato, non solo al livello naturale, ma neanche a quello soprannaturale, poiché per un essere intelligente contingente è sempre possibile una felicità ulteriore e maggiore rispetto a quella che già possiede. Anche nella visione beatifica vi sono sempre infiniti ulteriori gradi possibili.

Questo fatto in genere non viene preso sufficientemente in considerazione. Ma da esso sorge un grave problema: come può una creatura intelligente vivere contenta (cioè essere appagata) se per lei sarebbe possibile una ulteriore felicità che, di fatto, non potrà ottenere?

Credo che l'appagamento si possa verificare in due modi: o perché la creatura non conosce (o non conosce sufficientemente) gli altri gradi di felicità per lei possibili o perché la creatura *accetta* la limitazione della sua felicità, e può accettarla solo *per amore.* Questo secondo caso è quello che permette di comprendere l'appagamento di una creatura nella condizione definitiva di vita di premio.

Nella visione beatifica la nostra felicità sarà una *felicità nell'amore.* Allora, per amore verso Dio noi saremo contenti di quel grado di felicità che Egli, nella sua bontà e giustizia, avrà voluto assegnarci, e per amore verso le altre creature intelli-

genti noi saremo contenti anche se molte di esse saranno più felici di noi.

Ovviamente, però, la felicità di una creatura dovrà sempre essere di un livello (44) corrispondente alla levatura ontologica di quella creatura; indicherò coll'espressione « felicità *proporzionata* » una felicità di tale livello. Ma dentro quel livello vi sono infiniti gradi possibili.

c) *La finalità senza fine*

J. Alfaro, nel suo libro *Cristologia e Antropologia* (Cittadella, Assisi, 1973, pp. 256-397), sostiene che la creatura intellettuale ha un desiderio essenziale di conoscere Dio, desiderio che può essere appagato solo dalla visione immediata di Dio, perché solo quando ha raggiunto questo fine non può più desiderare nessuna conoscenza e felicità maggiore. Solo nella visione immediata la creatura può avere una conoscenza di Dio definitiva, insuperabile, appagante. Per la creatura intellettuale l'unica felicità perfetta, l'unico *fine ultimo e definitivo* è la visione beatifica soprannaturale.

Ma l'uomo (e ogni creatura intellettuale) con le sue capacità naturali può raggiungere solo una cognizione mediata di Dio, non la visione immediata. Quindi naturalmente l'uomo non può raggiungere la visione beatifica di Dio, l'unico fine che può appagarlo. Secondo Alfaro, l'uomo anche nella condizione di premio naturale avrebbe una « finalità senza fine », cioè continuamente tenderebbe verso una conoscenza di Dio che, una volta raggiunta, non lo soddisferebbe e quindi tenderebbe di nuovo verso una conoscenza ulteriore, e così senza fine, senza mai venir appagato. L'uomo, dice Alfaro, è *finalizzabile* solo alla visione beatifica, ma naturalmente non è *finalizzato* alla visione beatifica (45).

Tuttavia, continua Alfaro, la non-finalizzazione dell'uomo, cioè la sua situazione di finalità senza fine, non è assurda e quindi la finalizzazione (alla visione beatifica) non è dovuta all'uomo, è gratuita.

Tutta questa concezione presuppone che la creatura intellettuale possa essere appagata solo se raggiunge una conoscenza di Dio oltre la quale non è per lei possibile una conoscenza e una felicità maggiore.

Questo presupposto non mi pare esatto. Se lo fosse, la

(44) Per « livello » intendo, per esempio, il livello naturale umano o il livello di visione beatifica. Probabilmente tra questi due livelli vi sono altri livelli possibili, con diversi tipi di conoscenza.

(45) Cf. *op. cit.*, p. 323.

creatura non potrebbe *mai* venir appagata, neanche nella visione beatifica, poiché per una creatura, essenzialmente limitata, sono sempre possibili gradi di conoscenza e di felicità ulteriori e maggiori.

Invece l'appagamento si ha con *l'accettazione per amore* della limitata conoscenza e felicità ricevuta. E questo vale sia per il fine naturale, sia per il fine soprannaturale. Quindi anche una conoscenza naturale di Dio può costituire un fine; anche con una conoscenza naturale di Dio l'uomo non sarebbe in una situazione di finalità senza fine.

d) *I possibili fini ultimi dell'uomo*

Il desiderio umano di felicità può essere appagato anche da enti contingenti o solo dall'Ente assoluto?

Numerosi filosofi e teologi cristiani hanno sostenuto che la tendenza alla felicità insita nella natura umana non può essere pienamente soddisfatta dai beni creati, ma solo da Dio. Solo la conoscenza e l'amore di Dio può essere il fine ultimo dell'uomo.

All'affermazione che i beni creati non sono sufficienti per appagare il desiderio umano di felicità si può obiettare che le gioie terrene sono insoddisfacenti soprattutto perché sono transitorie e in breve finiscono. Ma alcune volte gli uomini già in questa vita sperimentano delle gioie che, per il tempo in cui durano, sono da essi giudicate splendide e appaganti; e molti uomini accetterebbero, con entusiasmo, di vivere per sempre quelle esperienze gioiose, specialmente se ignorano o non conoscono sufficientemente la possibile felicità consistente nella cognizione e nell'amore di Dio.

Tuttavia, anche se non si può dimostrare apoditticamente che *soltanto* Dio è capace di soddisfare il desiderio umano di felicità, è innegabile che l'ipotesi secondo la quale anche nel fine naturale Dio sarebbe l'oggetto principale della nostra felicità è la più armoniosa e quindi la più probabile delle ipotesi.

Certo: 1) Dio è *capace più* di qualsiasi bene creato di soddisfare il desiderio umano di felicità; 2) Dio è *degno più* di qualsiasi creatura di essere da noi *conosciuto* e *amato*.

E' ben comprensibile il motivo per il quale una creatura nella condizione di prova si trovi in uno stato di cognizione e di affetto per le creature maggiore di quello per Dio; infatti altrimenti non si potrebbe avere la condizione di prova. Ma è disarmonico che nella condizione definitiva di premio una creatura si trovi in uno stato di cognizione e di affetto maggiore per le creature che per Dio.

Da quanto ho detto, però, non segue che nella condizione di premio la cognizione e l'amore delle creature per Dio possa

essere solo quello della visione beatifica soprannaturale. E' del tutto probabile che siano possibili molti stati in cui Dio è l'oggetto primario della cognizione e dell'amore della creatura, pur non essendo lo stato di visione beatifica di cui parla la Rivelazione cristiana.

Riguardo al secondo punto sopra indicato, vi è un aspetto che merita di essere messo meglio in evidenza. Mi pare che sarebbe strano e che anzi costituirebbe una disarmonia, se l'uomo nello stato definitivo della sua vita non avesse per Dio un affetto maggiore di quello per le creature.

Dio è, infatti, l'essere che *per primo* e *più di ogni altro* ha amato e ama l'uomo; e l'uomo con la sua intelligenza è capace di capire questo, ed è capace di capire anche che deve ricambiare l'amore di Dio, amando Dio *sopra tutti gli enti* (46).

Mi pare che ci sarebbe una vera disarmonia se questo amore dell'uomo per Dio rimanesse incompleto, cioè rimanesse solo un amore di volontà senza un proporzionato amore di affetto (o di sentimento).

Ora, quale conoscenza di Dio si richiede affinché l'uomo possa avere per Lui un affetto al di sopra di quello per le creature? Ovviamente, non è sufficiente quella conoscenza che risulta dalle prove filosofiche dell'esistenza di Dio.

Mi sembra chiaro che si richieda una conoscenza tale da permettere un dialogo e una percezione della corrispondenza d'amore. Quindi si richiede una conoscenza superiore a quella che abbiamo attualmente di Dio e non inferiore a quella che attualmente abbiamo delle persone umane amate.

Tuttavia, anche sotto questo aspetto, non direi che una cognizione avente i requisiti ora indicati possa essere soltanto la visione intuitiva. Forse sono possibili molti tipi di cognizione capaci di permettere uno scambio conoscitivo e amoroso interpersonale; forse sono tipi di cognizione immediata ma inferiori a quello della visione intuitiva di cui parla la Rivelazione cristiana (47), forse sono anche tipi di cognizione non immediata.

e) *L'interesse e l'obbligazione per la visione beatifica*

Secondo de Lubac, la dottrina della natura pura, affermando che il fine naturale non è la visione beatifica, danneggia molto la diffusione del Vangelo, poiché così la visione beati-

(46) Questo amore deve essere *almeno* un amore di volontà, consistente nel volere quello che Dio vuole.

(47) In un campo così al di sopra della nostra comune esperienza, il fatto che io non abbia neanche la più pallida idea di come possano essere questi tipi di cognizione, non prova niente contro la loro possibilità.

fica viene presentata come un bene estraneo alla natura umana, di modo che l'uomo è portato a disinteressarsene e a disprezzarla, chiudendosi nell'autonomia della natura umana.

Penso che il timore di de Lubac sia *del tutto infondato*, proprio perché in ogni creatura intellettuale vi è un desiderio generico ma illimitato *per qualsiasi felicità possibile*. Ogni felicità che posso raggiungere mi interessa, non mi è affatto estranea; rifiutarla sarebbe completamente irrazionale.

Ma vi è di più: ogni creatura intellettuale di fronte all'offerta di Dio del suo amore beatificante non solo ha l'interesse, ma ha anche l'obbligazione ad accettarlo e contraccambiarlo.

E l'obbligazione è duplice: verso se stessa e, soprattutto, verso Dio. Verso se stessa, perché rifiutando l'amore soprannaturale di Dio fa del male a se stessa (cioè non ama se stessa, odia se stessa). Verso Dio, perché quando si rifiuta l'amore di una persona si dà un dolore a questa persona; e così quando si rifiuta l'amore soprannaturale di Dio si dà un dolore a Dio (e quindi non si ama Dio, si odia Dio), sebbene non ci sia nessun motivo per dare questo dolore, anzi vi siano tutti i motivi per non darlo.

f) *La gratuità secondo de Lubac*

De Lubac continuamente afferma la gratuità della grazia e della visione beatifica. Ma, come giustamente osserva J. Alfaro (48), de Lubac non dà nessuna spiegazione convincente della gratuità.

De Lubac porta due argomenti. Prima fa notare che la visione beatifica non è costitutiva della natura umana, ma soltanto ne è il fine. Questo è ovvio, ma la possibilità di raggiungere il fine naturale è dovuta alla creatura.

Poi de Lubac fa notare che l'uomo ha il desiderio naturale di vedere Dio, ma che con le proprie forze non può raggiungere tale fine. Anche questa osservazione non risolve il problema, poiché alla creatura sono dovuti tutti quegli aiuti necessari per raggiungere il suo fine naturale (49).

(48) *Op. cit.*, p. 330.

(49) Secondo de Lubac tutta la tradizione è concorde nell'affermare che l'unico fine possibile per l'uomo è la visione beatifica. Questa asserzione è stata discussa e contestata da numerosi teologi positivi.

Per esempio, non è molto chiaro il pensiero di S. Tommaso, alla cui autorità spessissimo de Lubac si rifà, poiché è verissimo che molte volte egli parla di un « desiderio naturale di vedere Dio », ma è anche vero che altre volte egli dice che la visione beatifica eccede il desiderio della natura creata (cf. due testi riportati in questo articolo); inoltre S. Tommaso sostiene l'esistenza del limbo, cioè di una condizione di felicità naturale nella quale si troverebbero i bambini morti senza aver ricevuto il battesimo.

g) *Sintesi dell'esame del desiderio naturale di felicità*

Dunque la caratteristica di generica illimitatezza del desiderio di felicità insito in ogni creatura intelligente chiarisce il valore di questo desiderio e fa comprendere due fatti della massima importanza e apparentemente contrastanti:

1) Dato che quel desiderio è illimitato, ogni creatura intelligente è *interessata* ad ogni ulteriore livello e grado di felicità che Dio le offre; nessun superiore livello e grado di felicità è per lei *estraneo.*

2) D'altra parte, quel desiderio non verrà soddisfatto da una felicità di grado tale che per quella creatura sia impossibile una felicità maggiore, perché questo non ha neanche senso. Verrà, invece, soddisfatto da una *felicità proporzionata e nell'amore.*

h) *Argomentazione di K. Rahner in favore dell'esistenziale soprannaturale*

Finora abbiamo discusso la concezione di de Lubac; passiamo adesso a discutere la concezione di Rahner.

Rahner dice esplicitamente che l'argomento essenziale per ammettere l'esistenziale soprannaturale è un argomento di natura speculativa, e precisamente è il seguente: « Se Dio vuole dare all'uomo la visione beatifica, questa volontà divina non può essere solo una intenzione, solo un decreto della volontà di Dio. Quindi è inevitabile che l'uomo sia sempre intrinsecamente diverso da quello che sarebbe stato se Dio non avesse voluto portarlo alla visione beatifica ».

A mio parere tale argomentazione non è valida e non ha un fondamento metafisico.

E' vero che « ex parte Dei » le volizioni e le azioni divine partecipano della a-temporalità di Dio (50), ma « ex parte creaturarum » gli eventi voluti da Dio si realizzano non subito, ma con successione di tempo, *nel momento da Lui stabilito* (51). Quindi ogni uomo riceverà l'intrinseca elevazione allo stato soprannaturale non necessariamente nel primo momento della sua esistenza, ma *nel momento voluto da Dio.*

---

(50) Tale a-temporalità ha una certa analogia con la simultaneità temporale, ma *non è* una simultaneità temporale; e penso che inevitabilmente anche nella a-temporalità divina debba esservi una qualche priorità della volizione rispetto alla produzione dell'effetto, priorità *analoga* a quella che c'è « ex parte creaturarum ».

(51) E' ovvio, e certamente Rahner non intende affermare il contrario, che la volontà di Dio non è necessariamente efficace subito, altrimenti tutte le realtà volute da Dio dovrebbero esistere *simultaneamente e da sempre* (o « ab aeterno » o almeno « ab initio temporis »).

Rahner afferma che, se si ammette che, per coloro i quali non hanno ancora ricevuto la fede e la grazia, la volontà salvifica di Dio è solo un decreto della Sua volontà, allora si cade nel nominalismo.

Proprio non direi. La volizione divina è una realtà; quando si parla di « volizione divina » non si dicono vuote parole, puri « nomi », ai quali non corrisponde niente nella realtà.

Anche Rahner dice che se l'uomo, quale si sperimenta esistenzialmente da se stesso, fosse solo natura pura, egli potrebbe sentire la chiamata di Dio alla visione beatifica come un disturbo.

Questa affermazione è sostanzialmente identica a quella di de Lubac e non è vera per lo stesso motivo: perché il desiderio illimitato di felicità dà all'uomo interesse per qualsiasi felicità possibile. Comunque, se l'affermazione fosse vera, anche l'esistenziale soprannaturale sarebbe estraneo alla natura umana, tanto quanto la grazia e la visione beatifica.

i) *L'esistenziale soprannaturale e i dati della Rivelazione*

Per quanto mi risulta, nei dati della Rivelazione non c'è niente a favore dell'esistenziale soprannaturale. Rahner stesso non fa alcun ricorso alla S. Scrittura o ai Padri o ai documenti del Magistero; egli dice esplicitamente che l'argomento a favore dell'esistenziale soprannaturale è quello speculativo.

Senonché, a mio parere, non solo nella Rivelazione non c'è niente che sia positivamente a favore dell'esistenziale soprannaturale, ma anzi vi sono forti indizi contro.

Nella S. Scrittura vi sono alcuni brani che affermano in modo globale la gratuità dell'ordine instaurato da Cristo, per esempio la parabola della vite e dei tralci (« Senza di me non potete fare nulla » Gv 15, 6). Ma vi sono anche numerosi altri brani che affermano la gratuità di ben determinate fasi del processo della salvezza; per esempio nei cap. 1-11 della Lettera ai Romani si parla della gratuità dei doni della *fede* e della *giustificazione* (almeno presi insieme, cioè come piena fedeltà a Cristo).

Ora, la piena gratuità della fede e della giustificazione suppone che precedentemente l'uomo non sia già stato intrinsecamente e positivamente finalizzato alla visione beatifica come unico suo fine possibile (il che si verificherebbe se già avesse ricevuto l'esistenziale soprannaturale), altrimenti la gratuità della fede e della giustificazione sarebbe molto attenuata.

In altri termini, l'ipotesi dell'esistenziale soprannaturale salva la gratuità dell'ordine soprannaturale globalmente preso, ma attenua la gratuità della fede e della grazia santificante;

invece i dati rivelati parlano proprio della assoluta gratuità della fede e della giustificazione.

Non riporto qui i vari testi scritturistici in favore della gratuità della fede e della giustificazione, poiché sono ben noti e anche perché non penso di poterne trarre una dimostrazione apodittica; ma mi pare che questi testi si accordino molto meglio con l'ipotesi che la prima elevazione allo stato soprannaturale si verifichi con la fede.

Rahner spesso ripete che lo stato di natura pura è uno stato unicamente ipotetico, il quale di fatto non si verifica mai (poiché sin dall'inizio della sua esistenza l'uomo ha l'esistenziale soprannaturale, cioè una intrinseca ordinazione alla visione beatifica).

Se però è vera, come mi pare assai probabile, l'ipotesi che l'elevazione allo stato soprannaturale inizi con la fede, allora lo stato di natura pura (52) è uno stato che realmente si verifica: sono intrinsecamente nello stato di natura pura tutti gli uomini che non hanno ancora ricevuto la fede (almeno l'abito della fede), sebbene anche riguardo ad essi vi sia da sempre la volontà salvifica divina.

l) *Sintesi circa l'esistenziale soprannaturale*

In sintesi: a mio parere l'ipotesi dell'esistenziale soprannaturale è del tutto improbabile, poiché non ha a proprio favore nessun argomento valido, né fondato su ragioni speculative, né fondato sui dati della Rivelazione; anzi i dati della Rivelazione sono piuttosto favorevoli all'ipotesi che la prima elevazione si verifichi con il dono della fede.

G. BLANDINO S.J.

Pont. Università Lateranense

(52) Intendo lo stato di natura « lapsa », cioè non intrinsecamente e positivamente ordinato alla visione beatifica, ma con il peccato originale originato.

RIFLESSIONI SUL CENTESIMO ANNIVERSARIO DELL'ENCICLICA: « *AETERNI PATRIS* » DI LEONE XIII (*)

Premessa

Gli studi più importanti sulla metafisica di S. Tommaso, compiuti in questi ultimi quarant'anni, hanno dimostrato la validità e l'attualità perenni dell'insegnamento tomistico di cui vive l'Enciclica: *Aeterni Patris* di Leone XIII della quale si celebra, quest'anno, il centesimo anniversario.

Verso la conclusione del suo documento fondamentale, quel Pontefice, rivolgendosi ai Vescovi, scrive: « Esortiamo voi tutti, Venerabili Fratelli, con la maggior energia possibile, perché diate opera a restaurare, e a propagare quanto più largamente possibile, l'aurea sapienza di S. Tommaso: per la difesa e l'onore della fede cattolica, per il bene della società, per il progresso di tutte le scienze. La sapienza — abbiamo detto — di S. Tommaso... Cerchino del resto i maestri, scelti da Voi con saggio discernimento, di far penetrare nell'animo dei discepoli la dottrina di S. Tommaso; e mettano bene in luce la solidità e l'eccellenza che la rende prima fra tutte le altre » (traduz. di Carlo Mazzantini, in *Enciclica Aeterni Patris di Leone XIII, 1879 - 1979*, presentazione di S. Vanni Rovighi, Vita e Pensiero, Milano, 1979, pag. 39).

Le stesse direttive furono energicamente impartite anche da S. Pio X soprattutto nella sublime Enciclica: *Pascendi dominici gregis* (1907) contro l'apostasia immanentistica del modernismo, e nel « Motu proprio »: *Doctoris Angelici* (1914).

Quei due Pontefici (il cui insegnamento fu continuato dai loro Successori) volevano, infatti, salvare il mondo cattolico dalla valanga degli errori immanentistici, razionalistici e idealistici che già allora minacciavano, con l'intento di annientarli, i fondamenti della Fede e della morale stessa. Ma poiché la radice di quegli errori era — ed è tuttora — di carattere filosofico, s'imponevano — e s'impongono oggi più che mai — la necessità e l'urgenza di debellarli anzitutto sul piano teoretico, in cui S. Tommaso è Dottore sommo.

(*) E' il testo della lezione tenuta al Quadrivium, il 5 novembre 1979. Nella sua sostanza, è già stato pubblicato anche in TRADITIO, giugno 1979, pagine 6 - 9.

1. - L'immanentismo come sorgente degli errori moderni.

I sopraddetti errori moderni, contro i quali la *Aeterni Patris* mette in guardia il clero e i fedeli, si trovano contenuti tutti nel principio d'immanenza, ossia nel cancro dell'umanesimo ateo moderno, che ha nel *cogito* cartesiano la sua prima formulazione e trova nel panfenomenismo nichilistico di Sartre, il quale si dichiara più cartesiano dello stesso Cartesio, la sua ultima e più coerente autenticazione (1).

Ma il grande filosofo tomista contemporaneo P. Prof. Cornelio Fabro ha dimostrato che il principio dell'immanenza moderna è di per sé privo di senso e, perciò, costitutivamente nichilistico-ateo: presupponendo, infatti, il « dubbio metodico » che è radicalmente assurdo ed impossibile perché il dubbio è tale solo in quanto viene preceduto da una certezza seguita da un'incertezza, il *cogito* si palesa come un'imposizione peggio che gratuita (Kierkegaard la chiama «disonesta») da parte della volontà umana sopra e contro la verità dell'essere. Si tratta, dunque, di un vero e proprio salto nel nulla (2). Pertanto il pensiero moderno immanentistico è intrinsecamente ateo — a parte la convinzione soggettiva di alcuni suoi esponenti teisti — appunto perché vuole basarsi su quel principio nichilistico. Al riguardo il Fabro scrive: « Il *cogito* preso come atto senza contenuto, non è *cogito* affatto, un *cogito* che non pensa niente, che non si riferisce *a* niente, che non è presenza *di* niente, ma ch'è la messa fra parentesi e lo svuotamento radicale attivo dell'intero spazio dello spirito, è la morte od almeno la catalessi dello spirito da cui nulla può cominciare né seguire... Quel dubbio assoluto con cui il pensiero moderno — da Cartesio, a Kant, a Hegel, a Marx fino a Sartre — vuol fare l'inizio, non è dubbio affatto ma è niente perché dubbio può essere solo uno stadio intermedio fra una certezza iniziale e un'oscurità che si presenta — quando si toglie ogni contenuto dall'atto non c'è dubbio alcuno, non si dubita più perché non c'è più niente » (3). Di conseguen-

(1) Cf. J. P. SARTRE, *La liberté cartésienne,* nella collana: « Les Classiques de la liberté », a cura di P. Groethuysen, Genève - Paris 1946, pp. 9-52; G. G. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito,* tr. it. di E. De Negri, Firenze 1963², vol. II, p. 120; ID., *Lezioni sulla storia della filosofia,* tr. it. di E. Codignola e G. Sanna, Firenze 1964, vol. III², pp. 73-79; M. HEIDEGGER, *Nietzsche,* Pfullingen 1961, Bd. II, pp. 127-173.

(2) Cf. C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno,* Roma 1969², pp. 80-85, 111-139; ID., *Tomismo e pensiero moderno,* ivi 1969, pp. 429 ss.; ID., *Introduzione* a: G. G. F. HEGEL, *La dialettica,* a cura di C. F., Brescia 1966², pp. XIV-XXIII.

(3) FABRO, *Tomismo di domani,* in « Aquinas », 1, 1966, p. 25.

za « l'oblio dell'essere, proclamato dal *cogito*, ha portato, per cadenza inarrestabile, alla perdita dell'Assoluto... Il pensiero contemporaneo, allora, che ha fatto del nulla il fondamento dell'essere, ha saldato il cerchio della coscienza in se stessa. Così per l'emergere di questo nulla attivo al centro della coscienza, non solo la filosofia si è fatta deserta del Dio vivo, ma anche la letteratura, l'arte, la politica e l'intero complesso delle scienze dello spirito in generale hanno bandito dalla loro prospettiva l'Iddio vero » (4).

Di questo oblio dell'essere, oblio di per sé implicante la negazione dell'Assoluto, sono colpevoli ogni panteismo e razionalismo specialmente moderni, ogni corrente dell'idealismo e del marxismo, l'esistenzialismo, la fenomenologia pura, il neopositivismo e qualsiasi altro indirizzo di pensiero che sia giunto alla rottura con la metafisica autentica. Ma si deve precisare che da questo vuoto abissale è costituito anche, e soprattutto, il progressismo pseudo-teologico odierno, precipitato in quella che l'ultimo Maritain chiamava la «cronolatria» poiché questa mostruosa mistificazione del Cristianesimo ha accolto, con un dogmatismo inteso nel senso deteriore, il principio ateo-nichilistico dell'immanenza moderna. Infatti non si potrebbero spiegare i continui e sperticati elogi rivolti dai progressisti, o neomodernisti, all'uomo di oggi se quei sovversivi non fossero rei di tale e tanta capitolazione in favore dell'umanesimo immanentistico-ateo che include e promuove tutti gli errori moderni, dottrinali e morali (5).

Senonché ogni albero si conosce dai suoi frutti. Perciò il fatto che le due forze politiche più radicalmente antiteistiche, anticristiane e antiumane — massoneria e marxismo — guardano alla « svolta antropologica », cioè immanentistica, della teologia con la più interessante e chiara benevolenza è l'ennesima prova della gravità, assolutamente senza precedenti, della situazione teologica post-conciliare. Le eresie dei secoli passati, per orrende che fossero, non arrivavano al punto di annientare direttamente la essenza stessa del Cristianesimo. Invece il progressismo o neomodernismo di oggi ha raggiunto questo de-

(4) FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, cit., Prefazione, p. 9.

(5) Cf. FABRO, *L'avventura della teologia progressista*, Milano 1974; ID., *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma 1967, pp. 51-94, 379-462. Sulle inaudite devastazioni perpetrate dall'immanentismo e dal razionalismo neomodernistici nel campo delle scienze bibliche, v. F. SPADAFORA, *Leone XIII e gli studi biblici*, Rovigo 1976; ID., *La risurrezione di Gesù*, ivi 1978. Per una critica, fondamentale ed equilibrata, del neomodernismo nei suoi aspetti principali, v. anche P. C. LANDUCCI, *Miti e realtà*, Roma 1968.

moniaco traguardo appunto perché si regge su quell'umanesimo nichilistico che è il fondamento dell'immanentismo dove nulla consiste e vale perché tutto è considerato nulla.

La presente critica di fondo al sovversivismo neomodernistico non giustifica in alcun modo la diffidenza verso il « sano » progresso — come diceva Pio XII nell'immortale Enciclica: *Humani generis* (1950) — ma, al contrario, lo auspica quale crescente approfondimento dell'amore e della conoscenza, da parte nostra, delle verità eterne. Dice in proposito un insigne biblista recentemente scomparso: « ... Tutti i seguaci della Rivelazione biblica... possono, sì, introdurre innovazioni, richieste da necessità pastorali di adattamento alla mutevolezza delle circostanze, nell'organizzazione del culto, nei metodi del magistero e del governo ecclesiastico. Parimenti sono auspicabili i progressi esegetici nella comprensione delle Sacre Scritture da parte degli studiosi e di tutti i fedeli (progressi e novità soggettive, non obiettive quasi che la Rivelazione si modificasse)... [Il discorso si estende, ovviamente, all'ambito della filosofia e della teologia]... Ma sarebbe comunque blasfemo l'affermare che oggi non è più l'uomo che si deve conformare a Dio, alla luce della sua Verità e alla giustizia della sua Legge, bensì Dio, in perpetuo divenire [come l'umanesimo neomodernistico impone di credere], che si adatta ai mutevoli umori dei « piccoli mortali »... La « novità » salutare e vitale non è mai un presente che distrugge e contraddice il « passato » dell'economia divina, bensì il presente che « si costruisce » e « cresce » su di esso » (6).

Quindi siamo dinanzi all'alternativa: 1) o perseverare nell'errore capitale dell'immanentismo, che il neomodernismo ha spinto fino alla dichiarata confusione totale dell'uomo con Dio e viceversa; vale a dire alla più insidiosa, perché luciferina, forma di ateismo. 2) Oppure ritornare al fondamento della metafisica tomistica originaria — che, in realtà, è *la* metafisica senz'altro — la quale parte dall'*ens* e raggiunge la conoscenza analogica dell'*Esse* assoluto per aprirsi all'accettazione dell'unico vero Cristianesimo che è il Cattolicesimo.

Appunto su tale ritorno alla metafisica tomistica, ordinato anzitutto dalla *Aeterni Patris*, si tenterà qui una breve riflessione.

---

(6) A. ROMEO, *Il presente e il futuro nella Rivelazione biblica*, Roma - Parigi - Tournai - New York 1964, Introduzione, pp. XXXII s. Per una lungimirante e coraggiosa denuncia della distruzione del Cristianesimo ad opera dello gnosticismo neomodernistico, v. ID., *L'Enciclica « Divino afflante Spiritu » e le « opiniones novae »*, in « Divinitas », 3, 1960, spec. pp. 451-456.

2. - Il tomismo essenziale come ripresa della metafisica e come baluardo contro gli errori moderni.

Si può convenire che anche il tomismo essenziale ha il proprio *cogito* il quale però — sia subito detto per eliminare qualsiasi equivoco — è agli antipodi del *cogito* moderno, unilateralmente analitico e metafisicamente vuoto. In contrasto irriducibile con quello immanentistico, il *cogito* tomistico è metafisicamente sintetico perché fa il « cominciamento » con l'*ens* che è plesso o sinolo di *esse* partecipato e di essenza, realmente distinti come atto e potenza. L'*ens* è « id quod habet esse », « id quod finite participat esse » (7) poiché l'*ens* possiede in modo limitato, a causa della potenzialità della propria essenza, quell'atto metafisico primo — l'*esse*, che l'Aquinate qualifica « perfectissimum omnium » (*S. Th.*, I, q. 4, a. 1, ad 3) — il quale atto, libero da limitazioni ontologiche, è di per sé infinito. Ne discende che la composizione - distinzione reale di *esse* partecipato e di essenza è il fondamento della concezione tomistica della creatura. Tale composizione - distinzione « è oggi considerata la chiave di volta di tutto il pensiero tomista... Essa s'impone come la formula più perfetta del « primato dell'atto » mediante la nozione di partecipazione » (8). Così il tomismo essenziale si oppone radicalmente anche alla pseudo-distinzione, propria della scolastica formalistica, di essenza ed « esistenza », che ha condotto il pensiero occidentale a quell'« oblio dell'essere » denunciato da Heidegger (9). Infatti, in antitesi rispetto all'*esse ut actus* che è il fondamento del reale, l'« esistenza » (*existentia*) « dice... soltanto la realtà « di fatto » dell'*ens*, attestata dall'esperienza: ossia la *actualitas* ch'è l'oggetto del giudizio di effettualità esistenziale: per esempio l'esistenza del mondo, dell'anima, di Dio, dei pianeti, degli astri... ed anche degli accidenti come salute, scienza, ricchezza, bellezza... e perfino delle privazioni come malattie e morte, ignoranza e vizio — « esistono » anch'esse, e come! » (10). E sempre a causa della

(7) Cf. *In librum De Causis exp.*, lect. 6, n. 175, ed. Pera, p. 47 *a*. Sulla apprensione immediata dell'*ens*, con la quale si fa il « cominciamento » del pensiero, v. soprattutto *De Ver.*, q. 1, a. 1.

(8) FABRO, *Breve introduzione al tomismo*, Roma 1960, p. 40.

(9) Cf. HEIDEGGER, *Nietzsche*, cit., Bd. II, pp. 14 ss., 135 ss., 399-420, 470-490.

(10) FABRO, *Il nuovo problema dell'essere e la fondazione della metafisica*, in « Rivista di filosofia neo-scolastica », 2-4, 1974, p. 487. Cf. *ivi*, p. 507. V., inoltre, U. DEGL'INNOCENTI, *Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso*, Roma 1967, pp. 3-9, 212-249.

priorità dell'*esse* su ogni altro atto, l'*ens* fonda il pensiero ed è — tesi peculiare della metafisica tomistica — la matrice trascendentale dello stesso principio di non-contraddizione (11).

Ma, come si è visto, l'*ens* in tanto è tale in quanto partecipa all'atto intensivo primo di *esse* che è l'atto fondante ogni concretezza e che, pertanto, trascende ogni essenza e, a maggior ragione, ogni concetto (12). Ne deriva che il primo plesso, quale appunto è l'*ens*, si rivela « il primo nesso costitutivo a partire dal quale s'illumina la differenza dell'ente ch'è l'*esse* come atto dell'essenza e s'impone l'affermazione della emergenza dell'*esse* sull'essenza come atto primo e ultimo » (13). Perciò S. Tommaso, al vertice della propria speculazione, insegna: « Ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio » (14). Qui si ha la fondazione suprema del principio di causalità: poiché la partecipazione dell'*ens* all'*esse* costituisce il centro metafisico dell'*ens*, ne consegue che la causalità radicata in tale partecipazione è la causalità più originaria e profonda in quanto è la causalità trascendentale e quindi creatrice. Essendo l'*esse* l'atto metafisico più concreto e, insieme, universale ed intenso, è chiaro che la Causa avente la virtù di produrre dal nulla l'*esse* partecipato degli enti è la causa più perfetta in quanto assoluta e infinita. Su questo principio si regge la « quarta via » per dimostrare la realtà di Dio. A differenza delle altre quattro, tale « via » va chiamata *via creationis* in quanto solo tramite essa si arriva alla conoscenza, mediata ed analogica ma positiva, della *Causa essendi* di tutti gli enti la Quale è Dio (15). Ecco, allora, quella che deve chiamarsi l'ultima fondazione del reale nel tomismo originario: « ... Come tutti gli atti e tutte le perfezioni dell'ente sono attuate dall'*esse* (partecipato) ch'è l'atto *kat' exochén*, atto e sempre atto e soltanto in atto — sia pure per partecipazione — Dio, ch'è l'*esse* (per essenza) e quindi causa propria diretta e immediata dell'*esse* partecipato è causa propria, diretta e immediata di tutti quegli atti e di tutte le perfezioni. Si ha quindi... che l'*esse* è veramente il principio « mediante trascendentale » che fonda

(11) Cf. *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3, ed. Mandonnet, I, p. 200; *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2; *In IV Metaph.*, lect. 6, n. 605, ed. Cathala, pp. 167 *b* - 168 *a*.

(12) Cf. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino 1960, pp. 58-66; ID., *Dall'essere all'esistente*, Brescia 1965², pp. 61-69.

(13) FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*, cit., p. 372. Cf. ID., *Tomismo e pensiero moderno*, cit., pp. 382 s.

(14) *S. Th.*, I, q. 44, a. 1, ad 1.

(15) Cf. *S. Th.*, I, q. 2, a. 3 («IV via»). Ma v. soprattutto: *Prologus lecturae in Evangelium Ioannis*, n. 5, ed. Cai, p. 2 *a*.

ed esige la causalità totale intensiva di Dio rispetto alla creatura » (16).

Ben lungi, perciò, dall'esaurirsi in un passaggio, determinato da Dio, delle varie essenze dalla mera possibilità al fatto della « esistenza » — come ritiene erroneamente la scolastica essenzialistica —, in S. Tommaso la creazione è l'atto libero con cui Dio causa e conserva *liberrimo consilio* — come insegna il Concilio Vaticano I — l'*esse* partecipato e l'essenza di ogni ente (17). A questo punto è indispensabile rilevare che, per merito della propria nozione metafisica di partecipazione, l'Aquinate ha dimostrato la creazione mediante un argomento intrinseco al pensiero teoretico puro che gode, pertanto, di un'autentica autonomia partecipata rispetto alla Rivelazione. Si può dire, allora, che è tomistico il Concilio Vaticano I il quale definisce la dimostrabilità razionale della realtà di Dio Creatore, alla Cui conoscenza si sale tramite gli enti che, in quanto limitati nell'ordine onto-metafisico, si rivelano effetti (*per ea quae facta sunt*).

La concezione tomistica della verticalità dell'*esse ut actus* è profondamente originale nei riguardi del pensiero non solo di Platone ma dello stesso Aristotele. In entrambi questi filosofi, infatti, l'atto di essere non ha alcuna rilevanza metafisica poiché, nella loro speculazione, il fondamento della realtà è l'essenza: non importa, qui, se separata, come la « idea » platonica, o immanente negli enti, come la « ousía » aristotelica. Si deve sottolineare, inoltre, che in Aristotele l'« essere » ha un significato meramente ed esclusivamente funzionale (18). Al contrario S. Tommaso, per il quale l'*esse* è l'atto di ogni atto e la perfezione di tutte le perfezioni (19), all'essenza antepone, senza mai sottovalutarla, l'*esse* come l'atto fondante primo rispetto a cui tutte le modalità ontologiche decadono, per nobili che siano, al grado di potenza. Da questo capovolgimento teoretico, che rovescia la piega essenzialistica anche della scolastica, scaturisce quella tesi che, nel senso più alto, è la più « rivoluzionaria »: l'*esse ut actus*, nel suo isolamento metafisico assoluto, vale a dire libero da qualsiasi essenza determinatrice e limitatrice, è Dio stesso. Dio — insegna l'Aquinate — « est non habens aliquod esse determinatum per aliquam naturam cui adveniat, sed est ipsum esse subsistens, omnibus modis indeter-

(16) FABRO, *Partecipazione e causalità*, cit., p. 441.

(17) « Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit » (*De Pot.*, q. 3, a. 1, ad 17).

(18) Cf. ARISTOTELE, *Periherm.*, 3, 16 *b* 22 ss.

(19) Cf. *De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 9.

minatum » (20). Perciò: « ... Ipsum esse Dei includit in se vitam et sapientiam: quia nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei quod est ipsum esse subsistens » (21). Ciò significa che Dio è il Padre nostro, infinitamente misericordioso, potente e sapiente appunto perché è l'Essere e soltanto l'Essere. Ecco come *la* filosofia, che è il tomismo essenziale, si trova in armonia con la Rivelazione, salva restando l'incomparabile superiorità di questa su quella. Ed ecco come vanno confutate tutte le abbominevoli deformazioni razionalistiche e, insieme, psicologistiche e fideistiche, della nozione del vero Dio che sono tanto care al deviazionismo neomodernistico.

La nozione tomistica di *esse* è « rivoluzionaria », nel senso suddetto, anche nei riguardi dell'assurdo essenzialismo coscienzialistico-nichilistico del pensiero moderno. Al riguardo scrive il Fabro: « ... Per la tradizione essenzialistica occidentale e per lo stesso Heidegger, l'« essere solo » non è e non significa nulla senza la forma o l'essenza dell'ente, e l'essere vuoto con cui Hegel fa l'inizio è il vertice di questo formalismo: l'essere appartiene qui all'essenza (natura o spirito che sia). S. Tommaso, e lui soltanto, proclama l'emergenza assoluta dell'*esse* come atto di tutti gli atti e di tutte le forme: forme ed atti i quali pertanto «cadono» nella condizione di potenza ovvero di «capacità» recettiva dell'atto di essere... Come la forma precede la materia e la trascende, così l'*esse*, ch'è atto e perfezione dell'essenza, l'*esse* precede e trascende la forma e l'essenza di cui è atto: l'*esse* è atto primo emergente e perciò può essere assunto come la più alta determinazione di Dio (*Esse subsistens, Esse ipsum...*)» (22). Se, quindi, Heidegger ha ragione di rimproverare al pensiero occidentale l'oblio dell'essere, si deve rispondere a questo filosofo che il tomismo essenziale costituisce il « ricordo » perenne dell'*esse* come perfezione di tutte le perfe-

---

(20) *S. Th.*, I, q. 11, a. 4.

(21) *S. Th.*, I, q. 4, a. 2, ad 3. Sull'assoluta originalità teoretica del tomismo essenziale che è sintesi ma, più ancora, superamento delle opposte prospettive platonica e aristotelica, v. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino 1963³, pp. 338-362; ID., *Partecipazione e causalità*, cit., pp. 170-322, 355-539, 636-640; ID., *Tomismo e pensiero moderno*, cit., pp. 47-102, 359-407. Come si è visto, tale superamento consiste nel riconoscere la priorità fondante dell'*esse*, rimasto ignoto tanto a Platone quanto ad Aristotele. Per questa ragione è lecito parlare di un « parmenidismo tomistico » (cf. FABRO, *Breve introduzione al tomismo*, cit., pp. 40 ss., 131 ss.) che però illumina, grazie alla nozione di partecipazione, la differenza ontologico-metafisica tra l'*ens* e l'*esse* la quale non poteva ancora essere pensata nella teoresi del filosofo di Elea.

(22) FABRO, *Partecipazione e causalità*, cit., p. 637.

zioni e, perciò stesso, come incrollabile garanzia della trascendenza.

S. Tommaso, mentre dimostra la trascendenza metafisica di Dio su tutti gli enti, dimostra, insieme, l'immanenza causale di Dio in essi: immanenza perfetta che, però, è anch'essa agli antipodi dell'immanenza moderna dove l'Infinito e il finito sono radicalmente confusi. Lo spinoziano Hegel, per esempio, scrive: « Dio è dunque anche il finito e io sono dunque anche l'infinito; Dio ritorna a sé nell'io come quello che si supera come finito ed è Dio solo in quanto è tale ritorno. Senza mondo Dio non è Dio » (23). *Ex adverso,* in S. Tommaso l'immanenza creatrice di Dio negli enti presuppone la Sua assoluta trascendenza. Poiché l'*esse* è « illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest » (24), Dio, causando l'*esse* partecipato degli enti, è intrinseco a ciascuno di essi « per essentiam, praesentiam et potentiam » (25). E gli enti sono simili a Lui anzitutto e soprattutto per il loro *esse* partecipato, mentre si differenziano da Lui specialmente per la potenzialità della loro essenza. Infatti: « ... Dicitur esse similitudo creaturae ad Deum... secundum analogiam tantum; prout scilicet Deus est ens per essentiam, et alia per participationem » (26). Dunque il rapporto di dipendenza causale degli enti da Dio è costitutivo della loro somiglianza a Lui, essendo appunto la partecipazione il fondamento della causalità.

Le riflessioni, fin qui svolte, sul carattere proprio della metafisica tomistica conducono a ravvisare soltanto in essa il « ritorno al fondamento » della verità. Essendo l'*esse* l'atto metafisico per antonomasia, ne consegue che la « riflessione metafisica intensiva » la quale, a partire dal plesso sintetico dell'*ens,* raggiunge la consapevolezza dell'emergenza assoluta dell'*esse* su ogni altra perfezione, si dimostra il vertice di quello che Heidegger chiama il « pensiero essenziale ». Tale « pensiero essenziale » o « ritorno al fondamento » — termini di origine heideggeriana, ma ai quali qui si ricorre *per aliam, per oppositam viam* nei confronti dello storicismo immanentistico di quel filosofo — trascende tanto l'astrazione quanto il giudizio (27). Infatti

(23) HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della religione,* a cura di E. Oberti e G. Borruso, Bologna 1973, vol. I, p. 194.

(24) *S. Th.,* I, q. 8, a. 1.

(25) Cf. *S. Th.,* I, q. 8, a. 3; *ivi,* I, q. 105, a. 5.

(26) *S. Th.,* I, q. 4, a. 3, ad 3. Cf. *ivi,* I, q. 13, a. 5; *Comp. Th.,* c. 130, n. 261.

(27) Sullo storicismo immanentistico-nichilistico di Heidegger, v. soprattutto: HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens,* Tübingen 1969, pp. 6, 22-25. Per una critica di fondo a siffatto indirizzo, v. FABRO, *Il trascendentale esistenziale e la riduzione al fondamento* (La fine della metafisica e l'equivoco della teologia trascendentale), in « Giornale critico della filosofia italiana », 4, 1973, pp. 469-516.

l'astrazione si limita a cogliere le essenze, nell'ambito della cui conoscenza mantiene la propria validità; ma, come abbiamo osservato, nel Dottore Angelico l'*esse* si distingue realmente da qualsiasi essenza perché la trascende. Basterebbero, in merito, i seguenti due testi dell'Aquinate: « Oportet... quod ipsum esse comparetur ad essentiam, quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam» (28); «... Non ... idem est esse hominis et equi, nec huius hominis et illius hominis » (29).

Allora, come nell'ordine metafisico-trascendentale l'*esse* emerge sull'essenza, alla cui conoscenza l'astrazione si ferma, così, nell'ordine intenzionale, la « riflessione metafisica intensiva », la quale parte dall'*ens* ed è in grado di salire alla conoscenza, sia pure imperfetta, dello *ipsum esse subsistens*, supera speculativamente l'astrazione.

Così la « riflessione metafisica intensiva » supera anche il giudizio perché il soggetto e il predicato « possono trovarsi a tutti i livelli del conoscere — non solo reale, ma anche possibile, fantastico, puramente logico... — e la copula *è* compie sempre la funzione di unire S e P anche quando non c'è nulla di essere a cui corrisponda nella realtà... Di conseguenza l'essere nella predicazione del giudizio è puramente formale funzionale e non reale, tanto che si può predicare l'essere anche di ciò che non ha realtà o essere alcuno ma è pura negazione o privazione» (30). Per esempio, sono giudizi anche le proposizioni: « La luna non è il sole » e « l'araba fenice è un animale favoloso ». Ecco perché S. Tommaso insegna: « ... Ens quod significat compositionem praedicationis, est praedicatum accidentale » (31).

Si deve pertanto riconoscere che la denominazione di « ritorno al fondamento », intesa nel senso diametralmente contrario allo storicismo fenomenologico-nichilistico di Heidegger, sembra la più adatta per indicare la libera ed illimitata apertura, da parte dell'uomo, al manifestarsi e all'imporsi dell'atto di essere dell'ente: « cominciamento » dal quale parte il nostro itinerario verso l'Essere assoluto.

3. - *Implicazioni della metafisica tomistica dell'« esse ».*

Anche la metafisica tomistica sulla dignità dell'uomo si sostiene sull'assoluto primato dell'*esse* rispetto a ogni altra per-

(28) *S. Th.*, I, q. 3, a. 4. Cf. *ivi*, I, q. 54, a. 3.

(29) *S. Th.*, I, q. 3, a. 5. Cf. *De Pot.*, q. 7, a. 3; *De spir. creat.*, a. 9, ad 6.

(30) FABRO, *Il nuovo problema dell'essere e la fondazione della metafisica*, cit., p. 502. Cf. ID., *Tomismo e pensiero moderno*, cit., pp. 397 s.

(31) *In I. X Metaph.*, lect. 3, n. 1982, ed. Cathala, p. 472 *a-b*. Cf. *S. Th.*, I, q. 3, a. 4, ad 2; *Quodl.*, IX q. 2, a. 3.

fezione. Di conseguenza l'uomo emerge sugli altri viventi per il riferirsi, suo proprio, all'atto di essere di ciò che gli si manifesta; e in tale recettività — tutt'altro che passiva — dell'atto di essere, egli trascende la perfezione limitata delle varie essenze. Soprattutto due testi dell'Aquinate sono illuminanti sul tema: « Sensus... non cognoscit esse nisi sub hic et nunc; sed intellectus apprehendit esse absolute, et secundum omne tempus» (32); «... Homo... per intellectum apprehendit esse non solum ut nunc, sicut bruta animalia, sed simpliciter. Consequitur ergo homo perpetuitatem secundum animam, qua esse simpliciter et secundum omne tempus apprehendit» (33). Se la spiritualità dell'anima è dimostrata già dall'azione universalizzatrice e smaterializzatrice con cui, tramite l'astrazione, si colgono le essenze, tale spiritualità è dimostrata in modo qualitativamente superiore dal ritorno riflessivo-intensivo, da parte dell'uomo, al fondamento dell'atto di essere, ovvero dell'atto metafisico primo che trascende la potenzialità di tutte le essenze, persino spirituali. Ciò prova che l'anima spirituale dell'uomo, capace di compiere tale trascendimento, partecipa all'atto di essere non nel modo contingente o corruttibile, proprio dei corpi, ma nel modo necessario e inseparabile, proprio delle sostanze libere dal limite ontologico della materia (34). Essendo l'anima una forma sussistente, come rivelano le sue operazioni più nobili, è impossibile — proclama S. Tommaso — che essa « separetur a seipsa. Unde impossibile est quod... desinat esse » (35). Si tratta di una necessità « assoluta » per partecipazione, cioè creata, in virtù della quale l'Angelo e l'anima umana persistono perennemente, a causa della loro struttura onto-metafisica, nel loro proprio atto di essere (36). Tale necessità partecipata potrebbe essere annien-

(32) *S. Th.*, I, q. 75, a. 6.

(33) *S. c. Gent.*, II, 79.

(34) « Est... unumquodque contingens ex parte materiae: quia contingens est quod potest esse et non esse; potentia autem pertinet ad materiam. Necessitas autem consequitur rationem formae: quia ea quae consequuntur ad formam, ex necessitate insunt » (*S. Th.*, I, q. 86, a. 3). Sulle genuine nozioni tomistiche di contingenza come corruttibilità, e di necessità partecipata - creata come fondamento dell'incorruttibilità, v. FABRO, *Esegesi tomistica*, Roma 1969, pp. 49-69, 370 s., 405 s. Dante dimostra di aver ben capito questa importante tesi tomistica poiché, dopo aver parlato di « brevi contingenze », spiega: « E queste contingenze essere intendo / Le cose generate... » (*Par.*, XIII, 64 s.).

(35) *S. Th.*, I. q. 75, a. 6. Il Dottore Angelico si giova dello stesso argomento per dimostrare l'intrinseca incorruttibilità degli Angeli, dovuta alla loro partecipazione all'atto di essere il quale aderisce ad essi come la rotondità al cerchio. Cf. *S. Th.*, I, q. 50, a. 5.

(36) Cf. *S. c. Gent.*, II, 30; *S. Th.*, I, q. 9, a. 2.

tata solo da Dio: «...Potentia ad non esse in spiritualibus creaturis... magis est in Deo, qui potest subtrahere suum influxum, quam in forma... talium creaturarum » (37).

Non si poteva celebrare in modo teoreticamente più rigoroso la dignità dell'uomo: l'*esse* è l'atto fondante primo-ultimo e l'anima umana ha, per volontà di Dio Creatore, quell'*esse* partecipato suo proprio, necessario in quest'unico senso, che nessuna creatura può ledere. Tale necessità partecipata-creata, consente, in sede speculativa, la confutazione e il superamento del soggettivismo idealistico e, implicitamente, di ogni altro umanesimo che da esso dipenda (38). Infatti tale necessità di essere è in grado di soddisfare la legittima esigenza, avanzata dal pensiero moderno, del riconoscimento dell'originalità e della dignità dell'uomo rispetto alla natura; ma, nello stesso tempo, è sulla linea metafisica antitetica a qualsiasi immanentismo il cui « essere di coscienza », astratto e vuoto perché sradicato dalla fondazione nell'autentico atto di essere, tradisce proprio quella giusta esigenza. All'antropocentrismo immanentistico moderno, infiltratosi finanche in larghi settori del mondo cattolico per causarvi il perseverante equivoco del cosiddetto « umanesimo cristiano », va dunque contrapposta — con caritatevole energia — la metafisica tomistica sull'uomo. Essa dimostra e proclama la dignità della persona umana, ma in forza del trascendimento di ogni perfezione, e quindi anche della nostra natura, nell'atto primordiale di *esse*. E per merito soprattutto di questo trascendimento S. Tommaso dice che « esse pertinet ad ipsam constitutionem personae » (39).

Dall'emergenza intensiva dell'*esse* su tutte le altre perfezioni e dalla conseguente appartenenza necessaria dell'*esse* partecipato, suo proprio, all'anima umana, deriva la superiorità qualitativa della volontà libera sull'intelligenza e sulla ragione (40). Si deve allora rilevare che, malgrado qualche incertezza di provenienza intellettualistica, l'Aquinate ha sostanzialmente difeso il primato metafisico-etico-esistenziale della volontà libera su tutte le altre facoltà (41). Pur condizionata dall'intelligenza, la

(37) *S. Th.*, I, q. 104, a. 1, ad 1.

(38) Cf. FABRO, *Breve introduzione al tomismo*, cit., pp. 130 s.

(39) *S. Th.*, III, q. 19, a. 1, ad 4.

(40) Tale verità è espressa da Dante in forma poetica, ma speculativamente e teologicamente ineccepibile: « Lo maggior don che Dio, per Sua larghezza / Fêsse creando, ed alla Sua bontate / Più conformato, e quel ch'Ei più apprezza, / Fu della volontà la libertate... » (*Par.*, V, 19-22).

(41) Cf. FABRO, *Orizzontalità e verticalità della libertà*, in « Angelicum », 3-4, 1971, pp. 302-354; ID., *La dialettica d'intelligenza e volontà nella costituzione dell'atto libero*, in « Doctor Communis », 2, 1977, pp. 163-191.

volontà libera le muove tutte, come si legge nei seguenti testi d'importanza decisiva: « Intelligo... quia volo, et similiter utor omnibus potentiis et habitibus, quia volo » (42); « ... Per voluntatem utimur omnibus quae in nobis sunt. Unde non dicitur bonus homo, qui habet bonum intellectum: sed qui habet bonam voluntatem » (43); « ... Voluntas movet alias potentias animae in suum finem... Inter alias autem potentias, intellectus altior est, et voluntati propinquior » (44). In questo modo rimane smentito e confutato tutto il razionalismo occidentale che, per aver attribuito all'intelligenza e alla ragione il primato sulle altre facoltà, è pervenuto, nei suoi coerenti sviluppi immanentistico-idealistici, ad assolutizzare l'attività della coscienza umana. Al contrario, nel vero tomismo non si ha per nulla un volontarismo unilaterale che sminuisce l'intelligenza, bensì la difesa dell'emergenza qualitativa della libertà la quale però, guidando l'intelligenza e la ragione, le aiuta e le favorisce. Anche sotto questo aspetto il vero tomismo è in grado di soddisfare l'istanza moderna sulla libertà, ma sempre *per aliam, per oppositam viam* poiché la libertà moderna coincide, principalmente in Hegel, con la pienezza della ragione. Non a caso questo filosofo dice che « la coscienza dà in lei stessa la propria misura » (45). Si ha qui il nucleo dell'antropocentrismo, o umanesimo, immanentistico e di ogni conseguente aberrazione storicistica.

Ex opposito, tra la volontà e l'intelligenza passa, nel tomismo essenziale, l'abisso della prima qualità: quella è libera, e quindi fondamento della responsabilità, mentre questa è necessaria, e quindi moralmente neutra. Perciò la libertà si autentica non già nell'indifferenza verso i vari oggetti, e tanto meno nella scelta del male in quanto « velle malum nec est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum » (46). Ben al contrario, la libertà dell'uomo trova la sua suprema fondazione nell'atto di scegliere Dio, come insegna Kierkegaard in un testo degno di stare accanto a quelli dell'Aquinate. Dice il Filosofo danese: « ... Il Cristianesimo può dire ad un uomo: tu devi scegliere l'unica cosa necessaria, ma in modo che non ci debba essere questione di scelta. Cioè: se ti perdi in chiacchiere senza fine, tu in fondo non scegli più la cosa necessaria; dev'es-

(42) *De Malo*, q. 6, a. un.

(43) *S. Th.*, I, q. 5, a. 4, ad 3.

(44) *S. Th.*, II-II, q. 83, a. 3, ad 1. Cf. *ivi*, II-II, q. 82, a. 1, ad 1; *In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 2, ed. cit., II, p. 594; *De Caritate*, a. 3.

(45) HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, tr. cit., Introduzione, vol. I, p. 74.

(46) *De Ver.*, q. 22, a. 6. Cf. *S. Th.*, I, q. 62, a. 8, ad 3.

sere scelta come il Regno di Dio, anzitutto. Così dunque c'è qualcosa rispetto alla quale non si deve scegliere, e secondo il cui concetto non vi può essere questione di scelta e che pure è una scelta. Quindi proprio questo, che non c'è alcuna scelta, esprime con quale intensità e passione immensa uno sceglie. Si potrebbe esprimere con precisione maggiore che la libertà di scelta è solo una determinazione formale della libertà? e che proprio l'accentuazione della libertà di scelta come tale è la perdita della libertà? Il contenuto della libertà è decisivo a tal punto per la libertà, che la verità della libertà di scelta è appunto di ammettere che qui non ci deve essere scelta, benché sia una scelta. Questo è essere « spirito » » (47).

Sempre grazie, perciò, alla propria nozione metafisica di partecipazione S. Tommaso illustra il carattere « deiforme » della dignità dell'uomo. Ma è ancora la nozione metafisica di partecipazione, fondante quella della dipendenza creaturale di ogni ente da Dio, ad ergersi come l'invincibile baluardo contro le confusioni panteistiche: antiche o moderne o, peggio, neomodernistiche che siano. L'uomo, creativo per partecipazione a causa della propria libertà, è sempre creatura; e rimane tale anche nella beatitudine eterna.

Conclusione

Ciò che si è detto è solo un modesto tentativo di additare i cardini speculativi del tomismo essenziale che in realtà s'identifica — ripetiamo — con la metafisica in senso assoluto. Infatti la nozione di *esse ut actus,* in quanto radicata nel fondamento della verità, può soddisfare tutte le istanze legittime sul problema di Dio e su quello dell'uomo.

E' bene ritornare sul fatto che tale considerazione non sottintende in alcun modo che il tomismo non possa o non debba progredire. Da Leone XIII in poi, tutti i Pontefici hanno approvato il «sano progresso»; e l'attuarlo è, per i tomisti, un preciso dovere. Ma questo progresso deve svolgersi sempre conforme alla riduzione al fondamento della metafisica in un incessante impegno — in tutte le scienze dello spirito — che non concerne soltanto il pensiero ma che richiede, *ante omnia,* il dinamismo della libertà autentica; vale a dire della *bene operandi libertas,* come ci ricorda S. Agostino, la quale è la facoltà suprema della persona

(47) S. KIERKEGAARD, *Diario* 1849 - '50, X^2 A 428 = 2148, tr. it. di C. Fabro, Brescia 1963², vol. II, pp. 33 s.

umana. Di qui il carattere etico del filosofare, in cui l'uomo « pensa perché vuole » nel senso che, nell'esercizio della propria libertà, egli riconosce nell'*esse* la radice metafisica di ogni perfezione. Di qui l'apertura, da parte dell'uomo libero e pensante, all'accoglimento integrale della Rivelazione. Solo questa è l'apertura legittima e autenticamente liberatrice, poiché il Redentore ci rivela: « La verità vi farà liberi » (*Gv.* 8, 32).

Ciò comporta altresì la *alia,* la *opposita via* — sulla quale non s'insisterà mai nella maniera adeguata — contro l'umanesimo immanentistico, acriticamente recepito e osannato dall'odierna sovversione neomodernistica che, sul piano oggettivo, è la quintessenza del satanismo. A parte le intenzioni degli uomini, che solo Dio può giudicare.

In definitiva: chi è convinto sia della grandezza unica di S. Tommaso sia della catastrofe apocalittica che strazia la Chiesa post-conciliare, crede che siano questi i capisaldi conforme ai quali debbono compiersi la attuazione e lo sviluppo dell'insegnamento impartito dalla *Aeterni Patris;* cioè dalla prima Enciclica moderna in cui sono riconosciute al pensiero proprio del Dottore Angelico una « solidità » e una « eccellenza » sopra quelle di ogni altro filosofo e teologo cristiano. Questa « solidità » e questa « eccellenza » sono costituite, in sede filosofica, dalla celebrazione della verticalità metafisica assoluta dell'*esse ut actus* e, perciò, dell'*Esse* assoluto come costitutivo proprio di Dio. Tale colonna della teoresi tomistica fa dell'Aquinate il massimo filosofo di tutti i tempi. Diciamo ancora una volta — concludendo — che si può e si deve progredire sulla via tracciata da Lui. Ma è altrettanto vero che, nell'indicazione teoretica del fondamento della verità e dell'unica libertà vera, egli rimane il maestro: non insuperabile, bensì impareggiabile.

ANDREA DALLEDONNE

UMANITA' E DIVINITA' DI CRISTO NEL PENSIERO DI MASSIMO CONFESSORE (*)

I diversi giudizi che la critica ha formulato sul pensiero di Massimo Confessore, ora rintracciandone la dipendenza da vari autori ora affermandone invece la piena originalità, si spiegano in gran parte tenendo conto della complessità e difficoltà di interpretazione della sua opera (1).

Anche solo dal punto di vista linguistico i suoi scritti, che ammontano circa a novanta e sono contenuti quasi tutti nei volumi 90 e 91 della *Patrologia Graeca* del Migne, non sono di facile lettura e richiedono una approfondita conoscenza del greco e della sua graduale evoluzione, dall'età classica a quella bizantina. Inoltre la recente scoperta di una biografia siriaca del VII secolo (2) ha aggiunto solo alcuni interessanti particolari riguardanti la nascita e la giovinezza di Massimo, ma non ha minimamente alterato l'importanza delle sue opere, che restano sempre la fonte indispensabile per ogni indagine sul suo pensiero.

L'appellativo di Confessore che la tradizione ha congiunto inseparabilmente al nome di Massimo rappresenta tuttora la sintesi della sua lunga vita ed è interessante a questo proposito riascoltare la sua stessa testimonianza di fronte agli ambasciatori dell'imperatore nel primo esilio del 656:

> « Disse Troilo: —Tieni nel tuo cuore ciò che vuoi, nessuno te l'impedisce. Ma il padre Massimo rispose: —Dio non limitò al cuore tutta la salvezza dicendo: —*Chi mi confesserà davanti agli uomini, io lo confesserò davanti al padre mio che è nei cieli (Matteo* 10, 32). Ed il divino apostolo insegna dicendo: —*Col cuore si crede per la giustificazione, con la bocca si confessa per la salvezza* (*Rom.* 10, 10). Se dunque Dio

(*) Comunicazione tenuta alla *Eighth International Conference on Patristic Studies* di Oxford il 6 settembre 1979.

(1) Per un aggiornamento sugli studi massimiani mi sia concesso rinviare al mio articolo *Dimensione umana e prospettiva escatologica in Massimo Confessore,* in « Renovatio » 12 (1977), pp. 324-329.

(2) Cfr. S. P. BROCK, *An Early Syriac Life of Maximus the Confessor,* in « Analecta Bollandiana », 91 (1973), pp. 299-346.

> e gli apostoli ordinano alle voci dei santi di confessare il mistero grande, tremendo e apportatore di salvezza al mondo intero, non bisogna in alcun modo che sia fatta tacere la voce che lo annunzia, perché non si comprometta la salvezza di coloro che tacciono » (3).

Il « mistero grande, tremendo e apportatore di salvezza al mondo intero », per confessare il quale Massimo rifiuterà ogni compromesso e subirà la condanna alla mutilazione della lingua e della mano destra e ad un secondo esilio, al quale poco dopo seguirà la morte, è il mistero della divinità ed umanità di Cristo e, in particolare, delle sue due volontà ed operazioni, divine ed umane, distinte e congiunte nell'unità della sua persona.

Tra le numerose opere in cui Massimo ha indagato questo importante aspetto della cristologia la *Disputa con Pirro*, svoltasi in Africa nel 645 e trascritta successivamente a Roma da testimoni diretti, ci permette di seguire le varie tappe del suo pensiero, che dalla graduale e lucida analisi dei concetti di « sostanza » (*ousia*), « natura » (*physis*), « esistenza » (*yparxis*), « volontà » (*thelema*), « operazione » (*energeia*), « persona » (*ypostasis*) giunge alla coerente confutazione del monenergismo e del monoteletismo.

« PIRRO. Cristo è uno solo o no?

MASSIMO. Certo, evidentemente uno solo.

PIRRO. Se dunque Cristo è uno solo, egli voleva senza dubbio anche come uno solo; e se voleva come uno solo, anche la sua volontà è certamente una sola e non due.

MASSIMO. Affermare qualcosa e non distinguere il significato di ciò che si afferma altro non è se non confondere tutto ed indursi a lasciare oscuro ciò intorno a cui avviene l'indagine: atteggiamento che è opposto a quello di una persona logica. Dimmi dunque anche questo: —Cristo essendo uno solo è soltanto Dio oppure soltanto uomo oppure entrambi, Dio e uomo?

PIRRO. Evidentemente insieme Dio e uomo.

MASSIMO. Ora Cristo, essendo per natura Dio e uomo, egli stesso voleva come Dio e uomo o soltanto come Cristo? Ma se Cristo voleva principalmente come Dio e uomo, è evidente che egli voleva in duplice modo, non in uno solo, pur

(3) Ho tradotto dagli *Atti del processo* in MIGNE, P.G., 90, col. 165 B2 ss.

essendo egli stesso uno solo. Se infatti Cristo non è niente altro oltre le sue nature, di cui ed in cui consiste, evidentemente voleva ed operava in modo corrispondente alle sue nature, cioè come era ciascuna, pur essendo lui stesso uno solo, dal momento che nessuna delle due è senza volontà o senza operazione. E se Cristo voleva ed operava corrispondentemente alle sue nature, cioè come era ciascuna, due sono le sue nature, due senza dubbio anche le sue volontà naturali e dello stesso numero di queste anche le operazioni essenziali. Infatti come il numero delle nature dello stesso ed unico Cristo, piamente inteso ed affermato, non divide Cristo, ma mantiene salva la distinzione delle nature anche nell'unione, così pure il numero delle volontà ed operazioni corrispondenti essenzialmente alle sue nature — dato che, come si è detto, egli stesso volle ed operò con entrambe la nostra salvezza —, non provoca divisione, lungi da ciò!, ma mostra, e particolarmente anche nell'unione, la permanenza e l'integrità di esse » (4).

Nel corso della *Disputa* l'acuta distinzione tra « principio di natura » (*logos physeos*) e « modo di esistenza » (*tropos yparxeos*) permetterà a Massimo di chiarire ulteriormente la costituzione della natura umana di Cristo:

> « Il Dio di tutti gli esseri divenuto uomo non rinnovò il principio della natura, poiché non era uomo tale da non possedere perfetto ed immutabile il principio della natura sotto ogni aspetto, ma soltanto il modo, cioè il concepimento mediante il seme e la generazione attraverso la corruzione. Dunque i pii maestri della chiesa non rinnegarono affatto i principi naturali delle cose unite, ma in armonia con gli evangelisti, gli apostoli ed i profeti affermarono che il Signore nostro e Dio Gesù Cristo con entrambe le sue nature vuole ed opera la nostra salvezza » (5).

E' significativa l'insistenza con cui Massimo, anche nei momenti più alti della sua speculazione, si richiama al realismo dell'umanità di Cristo. E fra tutti gli episodi della sua vita è l'agonia del Getsemani quello su cui egli più frequentemente ritorna, proprio perché nel drammatico conflitto tra paura e co-

(4) *Disputa con Pirro* in MIGNE, P.G., 91, col. 289 A12 ss.: ho riportato qui ed in seguito la mia recente versione dell'opera comparsa nel volume MASSIMO il CONFESSORE, *Umanità e divinità di Cristo*, Roma, 1979, pp. 101-102.

(5) Ib., col. 320 C3 ss. e la versione italiana in *Umanità e divinità di Cristo*, p. 127.

raggio, tra sbigottimento e fiducia, tra disperazione e preghiera si svelano misteriosamente le due volontà di Cristo.

In vari *Opuscoli teologici* Massimo ha commentato specificamente il passo di *Matteo* 26, 39 (« *Padre mio, se è possibile, si allontani da me questo calice; però non come voglio io, ma come vuoi tu* »); nell'*Opuscolo 6,* anteriore di qualche anno alla *Disputa con Pirro,* così egli osservava:

> « L'espressione: —*Non ciò che voglio io,* rigettando sotto ogni aspetto la contraddizione, dimostra l'accordo della volontà umana del Salvatore con la volontà divina propria e del Padre, poiché tutto il Verbo assunse come sostanza tutta la natura e tutta la divinizzò con questa assunzione. Perciò, divenuto per noi come noi, diceva in modo umano a Dio e Padre: —*Non si attui la mia, ma la tua volontà,* poiché egli, che è per natura Dio, anche come uomo aveva, come volontà, l'adempimento della volontà del Padre. Di conseguenza, secondo entrambe le nature da cui ed in cui e di cui era costituita la sua persona, si rivelava essere colui che naturalmente vuole ed opera la nostra salvezza: da un lato, acconsentendo a questa insieme con il Padre e con lo Spirito; dall'altro *facendosi ubbidiente* per questa al Padre *fino alla morte, ed alla morte di croce* (*Filipp.* 2, 8,) e realizzando lui stesso mediante il mistero dell'incarnazione il grande piano di salvezza per noi » (6).

Si sarà notato come il termine *oikonomia* = « piano di salvezza » costituisca il presupposto fondamentale della speculazione massimiana, grazie al quale ogni più sottile ed ardua distinzione non diventa mai un astratto gioco dialettico, che potrebbe apparire davvero bizantino, nel senso deteriore della parola, ma si radica costantemente nella concreta realtà dell'incarnazione di Dio.

E' il mistero della salvezza che spinge Massimo a difendere con profondo senso biblico e convinta adesione di fede la storicità della persona di Cristo, ben consapevole che la negazione della sua perfetta umanità, anziché accentuarne la divinità, avrebbe fatalmente portato al suo dissolvimento.

(6) In MIGNE, P.G., 91, col. 68 C6 ss. e la versione italiana in *Umanità e divinità di Cristo,* p. 97, dove si può leggere tradotto tutto l'*Opuscolo 6;* cfr. inoltre il recente studio di F. - M. Léthel, *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par Saint Maxime Confesseur,* Parigi, 1979.

Il pericolo di un simile rischio è chiaramente espresso nella *Disputa con Pirro:*

> « Affermando una sola operazione quale ritenete di poter affermare che sia questa? Divina o umana o nessuna delle due? Se dite quella divina, definite Cristo solo Dio; se dite quella umana, non lo definite certamente Dio, ma solo semplice uomo; se non dite nessuna delle due, ritenete Cristo né Dio né uomo, ma inesistente » (7).

Fin dai suoi inizi la cristologia aveva avvertito questo pericolo e nel corso secolare della sua storia aveva dovuto alternativamente difendere o la divinità o l'umanità di Cristo contro le radicalizzazioni che si venivano operando in essa (8).

Il pensiero di Massimo può essere considerato il compimento della speculazione cristologica patristica che con lui, come è stato giustamente osservato (9), ha raggiunto « un equilibrio perfetto, se si può parlare di perfezione nell'indagare il mistero».

Ed oggi che, nei nuovi sviluppi della cristologia, si ripresenta il drammatico rischio di una contrapposizione tra *logos asarkos* e *sarx alogikos* (10), la parola o, meglio, la « confessione » di Massimo rivela una sorprendente attualità e può rappresentare un valido contributo per il suo superamento.

ALDO CERESA-GASTALDO

(7) In MIGNE, P.G., 91, col. 340 C8 ss. e la versione italiana in *Umanità e divinità di Cristo,* p. 144.

(8) Per una sintetica rassegna dei principali aspetti emersi nella storia della cristologia mi permetto di rinviare al mio intervento critico su *Cristologia antica e nuova,* di imminente pubblicazione nella rivista « Studium ».

(9) Da E. BELLINI, *Apollinare, Epifanio, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa e altri. Su Cristo: il grande dibattito nel quarto secolo,* Milano, 1978, Introduzione, p. 1.

(10) Cfr. in merito le osservazioni di H. KUENG, *Incarnazione di Dio. Introduzione al pensiero teologico di Hegel. Prolegomeni ad una futura cristologia,* Brescia, 1972, p. 68.

IL CASO GALILEO

Nella grande ultima tornata dell'Accademia Pontificia delle Scienze, del 10 novembre u.s., il Santo Padre ha ricordato il caso di Galileo, ha rivendicato la fede del grande scienziato ed auspicato un approfondimento degli studi sul doloroso episodio della sua condanna. Ma perché non ha più nettamente riprovato il contegno della Chiesa in quel caso? Potremmo avere da qualche vero competente una chiara risposta circa tutta quella faccenda, sulla quale si ritorna continuamente?

* * *

Non ritengo di essere quel gran competente che forse avrebbe desiderato il cortese lettore. E' vero però che da tanti anni mi sono interessato del caso Galileo. Sono giunto a conclusioni un po' diverse da quelle abbastanza comuni nel campo cattolico e tanto più nel campo avverso.

Di solito, dopo aver ben precisato che la famosa sentenza del Sant'Uffizio fu estranea al campo della infallibilità della Chiesa e del Papa, si è però molto severi con quei giudici. Ciò si considera come espressione di doverosa imparzialità critica cattolica. Ecco per esempio come si esprime in una importante nostra Rivista, un rinomato scrittore: « Nello sfortunato e doloroso caso di Galileo i teologi e i giudici del Sant'Uffizio fecero violenza in modo ingiustificabile alla coscienza dell'accusato, commettendo un abuso di potere di singolare gravità »; « i giudici dello scienziato fiorentino diedero prova di un atteggiamento di singolare cecità e di autoritarismo pieno di sé », « gli spiriti votati al rigore e all'onestà richiesta dalla ricerca scientifica vi hanno trovato un grande ostacolo sul cammino della fede e della Chiesa ».

In nome della vera imparzialità critica ritengo invece che si dovrebbero prendere le giuste distanze da tali luoghi comuni. Proprio questi luoghi comuni sono, caso mai, responsabili dell'« ostacolo sul cammino della fede e della Chiesa » per i « ricercatori scientifici », sopra ricordati.

Minimizzare il fatto con la distinzione, pacificamente riconosciuta, tra pronunciamenti del Magistero che impegnano il carisma dell'«infallibilità» e quelli che — come questo — pur richiedendo rispettosa obbedienza, non impegnano tale carisma, sarebbe troppo comodo. Le definizioni infallibili infatti sono rare. La ordinaria guida dottrinale della Chiesa non avviene attraverso di esse, pur esigendo obbedienza, come ha ricordato il Vaticano II: « Anche quando il Romano Pontefice non parla

ex cathedra, il suo supremo magistero sia con riverenza accettato, e con sincerità si aderisca alle sentenze da lui date, secondo la mente e la volontà da lui manifestate » (*Lumen Gentium* 25/344). E' presumibile infatti che quando vi sia la divina garanzia dell'infallibilità in momenti e su questioni culminanti, si abbia anche una speciale, anche se non infallibile, assistenza dello Spirito Santo nella restante guida magisteriale, capace di garantire il contesto prudentemente coerente alle definizioni infallibili. Infirmare questa fiducia è quindi deleterio. L'errore su Galileo la infirma?

Già il fatto che la storia registri quest'unico clamoroso scontro tra Magistero e scienza costituisce una garanzia. Fuori del piano dell'infallibilità si deve ovviamente attendere una qualche interferenza della fallibilità umana. Non può quindi meravigliare un errore. Può anzi meravigliare che sia uno solo (di così netta portata). Nessun grande personaggio è svalutato per "un" errore, nessun grande campione lo è per "uno" sbaglio nella gara. Nessuno, d'altra parte, ha svalutato la scienza, non per uno, ma per gli innumerevoli errori compiuti, lungo il suo sviluppo, cambiando continuamente le ipotesi e le concezioni fisiche.

Non è l'errore che decide, ma le caratteristiche, il contesto, le modalità. Né si può pretendere nei responsabili di un'alta decisione che la saggezza assurga sempre ai massimi vertici di Salomone.

* * *

Innanzi tutto sia ben chiaro che il S. Uffizio non ha "abusivamente" sentenziato su un fatto "scientifico", ma su un'affermazione "scritturale" che si ritenne contraddetta (qui l'errore. Perché vi fu? Questo il problema) dall'ipotesi copernicana.

Non vi fu dunque abuso di autorità, ma legittimo benché errato suo impiego su oggetto (la Scrittura) di effettiva competenza ecclesiastica.

Si tratta ora imparzialmente di vedere se fu un errore veramente disonorevole o se fu umanamente spiegabilissimo anche in giudici saggi: se fu cioè un "infortunio sul lavoro" ben difficilmente evitabile. Quanto alla logica formale della condanna non faceva una grinza: la parola di Dio (Scrittura) non poteva essere contraddetta da un'affermazione puramente umana (Copernico, Galileo). Né è criticamente lecito giudicare con la mentalità e il diritto ecclesiastico e civile di oggi, quel procedimento penale contro chi era apparso « *vehementer suspectum de haeresi* », quella richiesta dell'abiura e quella punizione. In una mentalità e in un clima culturale - giuridico - sociale in cui il pensiero religioso si concepiva strettamente ingranato nella

struttura sociale, tali interventi giuridici risultavano ammissibili (ed erano attuati molto più severamente in campo protestante): né risulta che Galileo stesso sollevasse contro tali procedure obiezioni di principio. Ma comunque tutto ciò è accidentale. Veniamo al problema dell'errore.

* * *

A prima vista l'errore sembrerebbe effettivamente tanto più grave per un tribunale ecclesiastico, proprio perché riguardava l'interpretazione della Scrittura. Si affermava, cioè, erroneamente che la Scrittura insegnava esplicitamente il movimento del sole (ci si riferiva, per esempio, a *Gs* 10, 12: « O sole, fermati », *Sl* 19, 6-7, *Ecle* 1, 4-5).

Ma guardiamo spassionatamente le circostanze. Non si poteva risolvere sbrigativamente il problema con l'affermazione, oggi comune, che la Scrittura non intende dare un insegnamento scientifico. Se questo è vero, è vero però anche che essa non può contenere errori ed è verissimo che la scienza non può ad essa contraddire. Bisognava invece comprendere che certe narrazioni ed espressioni erano di un « genere letterario » (secondo il significato di tale espressione familiare nella esegesi moderna) didascalico e metaforico (anche noi oggi diciamo che il sole « si muove »). Ma contro tale comprensione si opponeva un altro esattissimo principio esegetico, che corrisponde, del resto, alla normale valutazione comunicativa di ogni linguaggio: prendere le parole in senso "proprio" finché non vi siano "serie" ragioni per intenderle in senso "metaforico", ossia — nel caso — secondo le apparenze sensibili.

Ora, in quei tempi, purtroppo, tali ragioni sembravano — alla luce del dotto pensiero corrente — mancare. E' questo a cui non si suol porre sufficiente attenzione quando si tratta del caso di Galileo. C'è addirittura un aspetto paradossale: quel celebre errore fu dovuto, da un lato al doveroso ossequio alla Scrittura e dall'altro al pur doveroso ossequio al dotto pensiero profano e alla scienza contemporanea (dalla quale, in definitiva, si dovevano trarre le ragioni per ammettere il senso metaforico).

E' falso dire che gli scienziati prima di Galileo non si curassero delle osservazioni dirette e della esperienza. Lo facevano però in modo troppo generico e senza sufficiente sussidio di strumenti e di calcolo matematico. Il movimento della terra ripugnava pertanto assolutamente alla sperimentale e immediata "osservazione" umana ed era tenacemente negato dalla maggioranza degli scienziati dell'epoca (in pieno accordo con i filosofi), ancorati all'ormai plurisecolare sistema geocentrico di Claudio Tolomeo, il grande astronomo e matematico del II s.,

il quale a sua volta si riallacciava alle osservazioni del più grande astronomo dell'antichità, fondatore della vera astronomia di "osservazione", Ipparco di Nicea (II s. a.C.): sistema — si noti bene — che, benché errato, spiegava genialmente — geometricamente — sia pure in modo complicato, i visibili movimenti celesti. Per rendersi conto della forza di tali convinzioni, che sembravano proprio radicate nell'esperienza, si rifletta, per esempio, alla sicurezza che trasparisce dalle seguenti parole di Tolomeo (nell'*Almagesto*), quando ancora non si conoscevano le leggi della gravità e i principi della dinamica: « Se la terra si movesse di un moto che fosse comune agli altri gravi, è "chiaro" che li precederebbe tutti quanti, sospinta dallo stesso eccesso della sua grandezza, si lascerebbe dietro, portati solo dall'aria, gli animali e tutti i corpi più o meno gravi, e finirebbe per oltrepassare a gran velocità gli stessi confini del cielo. Ma basta concepire supposizioni simili perché appaiano "ridicole" al primo venuto ». Si rifletta anche alla trepidante prudenza con cui Andrea Osiandro (A. Hosemann) nel presentare il *De revolutionibus orbium caelestium* di Copernico (dedicato a Paolo III) fa notare che tale nuova "ipotesi" astronomica sembrava all'inizio la « negazione dello stesso buon senso più elementare e... un'idea assurda ».

Gli atteggiamenti degli scienziati contemporanei di Galileo erano così ostili alle sue novità che si rifiutavano perfino di guardare dentro il cannocchiale da lui costruito, per timore — quando ancora non si conoscevano le leggi ottiche — che ciò che vi si vedeva fosse illusorio e perfino superstizioso (giacché gli specchi servivano allora per pratiche superstiziose). Lo stesso amico e collega padovano di Galileo, Cesare Cremonini, benché filosofo e cosmologo arditamente innovatore, si rifiutò di usare il cannocchiale. Né i grandi calibri erano da meno. Anche per Ticone (Tyge Brahe: 1546 - 1601), maestro di Keplero, e per il precursore della nuova scienza della natura, sperimentale ed empiristica, Francesco Bacone (1561 - 1626), la terra era ferma. Il campo profano filosofico e scientifico a cui dovevano rivolgersi i giudici romani per trovare la prova del significato non letterale delle espressioni scritturali, circa il movimento del sole, era quindi praticamente compatto in senso favorevole a tale movimento e al geocentrismo.

Soprattutto non si deve dimenticare che Galileo, di fatto, non riuscì a dare, della sua tesi, alcuna prova convincente. Si trattò più di una geniale intuizione che di una dimostrazione. La prova principale — le maree — che addusse per la rotazione della terra (prima in una lettera al cardinale Orsini, 1616, poi nel fondamentale *Dialogo sopra i due massimi sistemi del*

mondo, Firenze 1632) era falsa. Le maree hanno effettivamente come causa principale, l'attrazione della luna, come affermava Keplero, mentre Galileo qualificò tale tesi come una « fanciullaggine » (al che Keplero dava forse pretesto con alcune sue divagazioni astrologiche). Non per niente Cartesio (1596 - 1650) che pure ammetteva il moto terrestre, rifiutava « tutte le prove di Galileo », Laplace (1749 - 1827) giunse ad affermare che « il sistema copernicano non è provato e probabilmente non lo sarà mai », Arago (1802 - 1892) « vide in questo sistema difficoltà insolubili », Poincaré (1854 - 1912) lo giudicò « una semplice congettura, non una verità dimostrata ».

In realtà la chiara prova della rotazione della terra fu data solo nel 1851 da Foucault (rotazione del piano del pendolo sospeso sotto la cupola del Pantheon di Parigi) e la prova della rivoluzione della terra fu data solo nel 1817, quando finalmente fu misurata la parallasse annuale delle stelle fisse (F. W. Bessel, dall'osservatorio di Königsberg).

* * *

Va anche fatto cadere il *cliché* dell'orientamento antiscientifico in generale che avrebbe dimostrato allora la Chiesa e del rigore vessatorio che avrebbero caratterizzato quel processo. Quanto al primo punto sta il fatto — come abbiamo visto — che la reazione romana avvenne "soltanto" per difendere la veridicità della Scrittura che sembrò compromessa quando la dottrina copernicana fu presentata non più come "ipotesi", ma come "tesi". Guardando infatti alla scienza contemporanea, quel tribunale la trovò contraria a tale dottrina e applicò il giusto principio esegetico che, in mancanza di prove del contrario (anzi, a rigore, come rilevò il Bellarmino, anche restando il dubbio) non si doveva abbandonare il senso letterale. Il S. Uffizio non fece invece alcuna difficoltà quando la concezione copernicana venne presentata soltanto come ipotesi, la quale permetteva, d'altra parte, il liberissimo sviluppo scientifico degli studi in materia. Né si ebbe mai ostilità alla novità per la novità (del resto Copernico si riallacciava all'antica scuola pitagorica, agli orientamenti di Eraclito e alla dottrina di Aristarco di Samo, III s. a.C.). E' anche sintomatica la differenza con l'atteggiamento dei protestanti riguardo alla teoria copernicana. I protestanti furono furenti contro di essa (e perseguitarono perciò anche il grande Keplero, protestante, difeso invece dai cattolici: lo scienziato gesuita P. Guldin). Lutero qualificò Copernico come pazzo e il pur moderato Melantone decise che le sue dottrine non sarebbero mai state tollerate. Esse trovarono invece i più caldi simpatizzanti tra gli uomini di Chiesa (finché, come si è visto, non furono presentate, senza sufficienti prove, come

certe, in contrasto con ciò che sembrava affermato dalla Scrittura). Si conosce, già nel secolo XIV, un manoscritto in cui il vescovo di Lisieux, Nicole d'Oresme, ipotizza la rotazione della terra. Ancora molto prima di Copernico il grande cardinale Cusano (Niccolò da Cusa, 1401 - 1464), politico, filosofo e scienziato, negò la centralità tolemaica della terra e ne prospettò il movimento. A sua volta Copernico stesso ebbe l'impulso alla sua teoria dall'astronomo D. M. Novara (1454 - 1504) che gli fu maestro all'università di Bologna e dall'umanista canonico Celio Calcagnini (1479 - 1541) che gli fu maestro nello studio di Ferrara; e pubblicò il *De revolutionibus* solo per l'insistenza del Cardinale Nicola da Schömberg e del vescovo Tydeman Gize di Chelmno; ottenendo anche che Paolo III, appassionato cultore di studi astronomici, ne accettasse la dedica; senza dire che egli restò sempre un pio canonico addetto agli affari religiosi (essendo forse anche stato ordinato sacerdote, come qualcuno afferma, sulla base di una dichiarazione di Galileo del 1615: cfr. *Osservatore Romano,* 1 XII 73). Anche Clemente VII si era dimostrato favorevole, ascoltandone la dottrina espostagli da Giovanni Widmanstad (1533). I tredici papi successivi non fecero alcuna opposizione. Gli astronomi pontifici per la riforma del calendario utilizzarono le tavole costruite nel 1551 col sistema descrittivo di Copernico.

Venne poi, per i motivi già visti, coerenti con la cultura e la mentalità giuridica del tempo, l'intervento del S. Uffizio del 1616, che si concluse con semplice ammonimento a non difendere *positivamente* la dottrina eliocentrica, senza escludere la sua presentazione ipotetica, e con la promessa in tal senso di Galileo, promessa che, di fatto, Galileo non mantenne. Risultato ciò chiaro dalla pubblicazione del *Dialogo* (che era uscito, tuttavia, a ulteriore segno della benevola atmosfera ecclesiastica, con l'*imprimatur* del vicegerente di Roma, del maestro dei SS. Palazzi, dell'Inquisitore di Firenze e del vicario generale di Firenze), si ebbe infine il processo e la dolorosa condanna del 1633; processo che probabilmente non ci sarebbe mai stato se Galileo avesse frenato la sua *vis* polemica ed evitato di affrontare il problema scritturale.

Riaffermata così, con coerenza logica, per le ragioni suddette, la questione di principio, circa la inerranza della Scrittura, l'autorità ecclesiastica fu poi tanto poco preoccupata di controllare praticamente la proibizione sentenziata, che, appena sei anni dopo, il p. Marin Mersenne, teologo e scienziato di stretta ortodossia dottrinale e di grande apertura scientifica, riassumeva in francese il *Dialogo* con la dicitura: « *Nouvelles pensées de Galilei* ». E gli astronomi proseguirono anche a Roma una

grande attività, potendo legittimamente utilizzare anche l'impostazione copernicana come "ipotesi" di lavoro. Nessuna coercizione vi fu, di fatto, contro il progresso scientifico.

* * *

E nessun rigore vessatorio contro la persona del grande. E' chiaro che, formulata la condanna, non poteva mancare la sanzione, secondo la «giurisprudenza del tempo». Galileo fu dunque carcerato. Ma (non tocco nemmeno la favola delle torture, mai avvenute) ecco le modalità nel suo caso. Prima della condanna: due mesi a Roma (dal 12 febbraio 1633) presso l'ambasciatore di Toscana; 18 giorni entro il palazzo del S. Uffizio, occupandovi le sole tre stanze disponibili, ma senza chiusura, con libertà di scendere in cortile, con un servitore e cibo dall'ambasciata; infine il 30 aprile gli fu nuovamente concesso, per ragioni di salute, di abitare presso l'ambasciatore. Dopo la condanna, il 22 giugno, gli fu assegnata la dimora nel palazzo dell'oratore di Toscana sul Pincio, ottenendo poi, quasi subito, la grazia di stare presso l'arcivescovo di Siena, Ascanio Piccolomini, suo ammiratore e infine (1 dicembre) di ritirarsi nella sua villa del Gioiello, presso S. Matteo di Arcetri. E, finché potè (alla fine del 1637 divenne completamente cieco), proseguì i suoi studi scientifici.

Nessun dubbio sulla sua sofferenza interiore per la condanna e per non aver potuto ottenere fino all'ultimo la grazia liberatoria completa. Ma non fu che l'applicazione della sentenza, che va giudicata nel quadro dei tempi e che, in tale quadro, fu mantenuta, per tanti riguardi, nelle forme meno onerose possibili.

Comunque tali aspetti pratici del dramma sono estranei alla problematica essenziale di questa mia nota, quanto all'imparziale valutazione di quella iniziativa della Chiesa, quanto alla condanna e quanto alla relazione della Chiesa con la scienza.

Niente ritengo risulti contro la dignità essenziale di quel tribunale, niente da giustificare veramente, in qualsiasi studioso imparziale, quel « grande ostacolo sul cammino della fede e della Chiesa » cui accenna il succitato articolo.

Dovette essere, in definitiva, la valutazione stessa di Galileo. In una lettera del 1635 (a Nicola Fabbri, 22 febbraio) scriveva: « Nella lettura di tutte le opere mie non sarà chi trovar possa pur minima ombra di cosa che declini dalla pietà e dalla riverenza di Santa Chiesa ». Giunto al tramonto, Urbano VIII gli fece pervenire la indulgenza e benedizione papale. Il suo affezionato discepolo Vincenzo Viviani narra che spirò invocando molto spesso Gesù.

PIER CARLO LANDUCCI

I CONIUGI DIVORZIATI, SUCCESSIVAMENTE UNITI NEL COSIDDETTO « MATRIMONIO CIVILE », POSSONO ESSERE AMMESSI AI SACRAMENTI? (1)

Premessa

E' necessario chiarire.

Non si tratta, in questa relazione, della indissolubilità del matrimonio sacramentale consumato: l'assoluta indissolubilità di esso è fuori discussione (2); anche coloro che ritengono che tale matrimonio possa essere sciolto, sostengono, però, che non si dà scioglimento del vincolo senza dispensa da parte della Chiesa. *A fortiori,* non si tratta dell'opinione di coloro i quali parlano di « vera morte » del matrimonio valido, viventi ancora

(1) Relazione tenuta a Bonn, alla presenza del Card. Jos Höffner.

(2) Kl. Reinhardt, *Sakramentalität und Unauflöslichkeit der Ehe in dogmatischer Sicht*/H. Jedin, *Die Unauflöslichkeit der Ehe nach dem Konzil von Trient,* in: Kl. Reinhardt/H. Jedin, *Ehe Sakrament in der Kirche des Herrn,* Berlin 1971; U. Navarrete, *Indissolubilitas matrimonii rati et consummati,* in: *Periodica* 58 (1969) 415-489; P. Adnès, *De indissolubilitate matrimonii apud Patres. Opiniones recentiores et observationes* ibid. 61 (1972) 196-223; S. Garofalo, *De vinculo matrimonii in Novo Testamento,* ibid. 225-250; G. Pelland, *De controversia recenti relativa ad testimonium Traditionis de divortio,* ibid. 62 (1973) 413-421; idem, *De contextu canonis Tridentini et argumento Traditionis de divortio,* ibid. 63 (1974) 509-534; P. Fransen, *Ehescheidung im Falle von Ehebruch. Der fundamentaltheologisch-dogmatische Ertrag der Bologneser Verhandlungen* 1557, in: *Scholastik* 27 (1952) 526-556; idem, *Ehescheidung bei Ehebruch. Die theologischen und geschichtlichen Hintergründe der ersten Stellungnahmen zum 7. Kanon in der 24. Sitzung des Trienter Konzils,* ibid. 29 (1954) 437-560; idem, *Ehescheidung bei Ehebruch. Die endgültige Fassung des 7. Kanons in ihren theologischen und geschichtlichen Hintergründen,* ibid. 30 (1955) 33-49; idem, *Die Formel si quis dixerit ecclesiam errare,* ibid. 25 (1950) 497-519; 26 (1951) 191-221; R. Lettmann, *Die Diskussion über die Klandestinehen und die Einführung einer zur Gültigkeit verpflichtenden Eheschliessungsform auf dem Konzil von Trient,* Münster 1966; V. Steininger, *Auflösbarkeit unauflöslicher Ehen,* Graz 1968.

i coniugi: costoro, come si sa, ritengono che, venendo a cessare l'amore matrimoniale, cessa, « muore » lo stesso matrimonio, non sussiste più; in tal caso, e *in foro publico,* secondo costoro, si potrebbe dichiarare l'avvenuta morte del matrimonio e così ufficialmente aprire la strada ad un nuovo matrimonio. Questa opinione è stata energicamente condannata da Paolo VI nel discorso ai membri della Sacra Rota, il 9 febbraio 1976.

Qui, invece, si tratta di coloro che sono civilmente divorziati, anche se non di tutti quelli che lo sono in tal modo. Cioè, non si tratta di coloro, il primo matrimonio dei quali, sebbene sottoposto alla forma della Chiesa, è stato contratto solo civilmente e, pertanto, *obiective* e *in foro ecclesiae,* inefficacemente; per costoro, contratto un secondo matrimonio valido, non sussiste nessun ostacolo per l'ammissione ai sacramenti della Chiesa. E nemmeno si tratta di coloro che sono civilmente divorziati, il primo matrimonio dei quali o, in quanto valido *in foro ecclesiae,* è stato sciolto con dispensa ecclesiastica, o, in quanto nullo *in foro ecclesiae,* è stato dichiarato tale con sentenza giudiziaria ecclesiastica (*constare de nullitate in casu*); in un secondo matrimonio valido, i coniugi si devono ammettere ai sacramenti.

Quindi, si tratta di altri divorziati: di coloro cioè, che hanno contratto un secondo matrimonio *mere* civile. A questo proposito, e a mio giudizio, si devono prendere in considerazione tre categorie distinte di divorziati.

In primo luogo abbiamo coloro, il primo matrimonio dei quali è valido *in foro ecclesiae* e *obiective,* sebbene, in quanto rato e non consumato, o in quanto non sacramentale (per alcuni, non *plene* sacramentale) perché contratto tra una parte battezzata e una non battezzata, può essere sciolto: è chiaro che, fino a quando non è stata concessa la dispensa ecclesiastica e non è stato *ordinatum* il secondo matrimonio, l'ammissione ai sacramenti rimane vietata, per le stesse ragioni per le quali non possono essere ammessi ai sacramenti coloro dei quali ci tocca ora parlare.

In secondo luogo, e principalmente, abbiamo quei coniugi divorziati, i quali, sebbene legati indissolubilmente in quanto il loro primo matrimonio è valido, sacramentale e consumato, hanno ottenuto il divorzio civile e hanno contratto un altro matrimonio *mere* civile, e in questa nuova relazione intendono vivere, e di fatto vivono, *coniugaliter.*

Infine abbiamo coloro, il primo matrimonio dei quali è nullo, però la nullità di esso non è stata dichiarata da nessuna sentenza giudiziaria ecclesiastica, o perché non è stata emessa nessuna sentenza *constare de nullitate in casu* a motivo del *mo-*

dus deficiens probationis o a motivo della *causae falsa deiudicatio* da parte dei giudici ecclesiastici, oppure perché, secondo le norme processuali vigenti, non si potè emettere sentenza *de nullitate*, per insufficienza di prove, nonostante l'obiettiva nullità del matrimonio, oppure, infine, perché non venne istituito nessun processo *de nullitate, ex negligentia vel nescientia vel ignorantia.*

Dapprima, pertanto, dobbiamo parlare delle prime due categorie di divorziati, e cioè di quei congiunti divorziati e legati da un nuovo matrimonio *mere* civile (il loro primo matrimonio è valido), i quali intendono vivere in questa nuova relazione, e di fatto vivono, non come fratello e sorella, ma *coniugaliter* (3).

Dell'ammissione ai sacramenti di coloro che vivono in una coabitazione fraterna, non è il caso di parlare: esiste già al riguardo una prassi della Chiesa approvata; forse ci si potrebbe soltanto domandare quando il foro esterno e quando il foro interno possono usare della propria competenza.

I

1. - E' dottrina cattolica che la copula è lecita solo entro i confini del matrimonio valido.

Pio XI, nell'enciclica *Casti connubii*, del 31 dicembre 1930, dice: « *Neque id denique silendum quod... facultatis a Deo ad novam vitam procreandam datae honestus quilibet usus, ipso Creatore ipsaque naturae lege iubentibus, solius matrimoni ius est ac privilegium et intra sacros connubii limites est omnino continendus* » (n. 18).

(3) H. B. Meyer, *Können wiederverheiratete Geschiedene zu den Sakramenten zugelassen werden? Diskussionsbeitrag zu einer drängenden Pastoralfrage*, in: ZkTh 91 (1969) 121-149; H. Heimerl, *Sakramentenempfang für Wiederverheiratete*, in: ThQ 151 (1971) 61-65; K. Lehmann, *Unauflöslichkeit der Ehe und Pastoral für wiederverheirate Geschiedene*, in: IKaZ 1 (1972) 355-372; Ph. Delhaye, *Wiederheirat schuldlos Geschiedener*, in: *Theologie der Gegenwart* 10 (1967) 32-39; H. Crouzel, *L'Eglise primitive face au divorce. Du premièr au cinquième siècle*, Paris 1971; H. Socha, *Kirchenrechtliche Ueberlegungen zum Kommunionempfang ungültig Verheirateter*, in: TTrZ 5 (1972) 298-309; Fr. Reckinger, *Wiederverheiratete Geschiedene eucharistiefähig?*, in : MThZ 24 (1973) 36-54; H. Hörmann, *Kirche und zweite Ehe. Um die Zulassung Geschiedener zu den Sakramenten*, Innsbruck 1973 (cfr. K. Th. Geringer, in: *OeAKR* 25 (1974) 294-300); *Christlich gelebte Ehe und Familie*, in: *Synode* 1/1976, 43-46; G. Farnberger *Wiederverheirate Geschiedene - eine Uebersicht über eine schwierige Problematik*, in: *Beilagen zum Diözesanblatt St. Pölten*, Nr. 14 (1975); H. Schauf, *Die Zulassung der geschiedenen Wiederverheirateten zu den Sakramenten*, in: *Deutsche Tagespost* 14.10.1975 (Abdruck in: *Theologisches*, Nov. 1975, Nr. 67).

Pio XII, nel discorso ai partecipanti al Convegno internazionale sulla fecondità e sterilità umana, a Napoli, il 19 maggio 1956 (4), insegna: « ... *quod quidem plenum exercitium, extra coniugalem copulam peractum, secum fert directum et indebite usurpatum eiusdem facultatis usum... Homini nempe ... ius et potestas utendi atque exercendi eandem facultatem tentummodo in nuptiis valide initis tribuitur, atque in iure matrimoniali continetur, quod ipsis nuptiis traditur et acceptatur* ».

Non diversamente si esprime la *Declaratio de quibusdam quaestionibus ad sexualem ethicam spectantibus,* conosciuta col titolo *Persona humana,* della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede, del 29 dicembre 1975 (5). « *Idem hoc principium, quod Ecclesia ex divina revelatione suaque authentica legis naturalis interpretatione haurit, constituit etiam translatitiam eius doctrinam, secundum quam potestatis sexualis usus non accipit veram suam significationem probitatemque moralem, nisi in matrimonio legitimo* »; e ancora (l.c.): « *Huiusmodi opinio christianae doctrinae adversatur, quae statuit qualemcumque genitalem hominis actionem matrimonii terminis contineri debere... Coniunctio igitur carnalis legitima non est, nisi consortium vitae inter virum et mulierem perpetuum instauratur. Hoc semper intellexit ac docuit Ecclesia...* ». Dopo le parole *Hoc semper intellexit ac docuit Ecclesia* si legge la nota 17, la quale suona così: « Cfr. Innocenzo IV, Ep. *Sub catholicae professione,* del 6 marzo 1254: *DS* 835; Pio II, *propos. damn.* in Ep. *Cum sicut accepimus,* del 14 novembre 1459: *DS* 1367; *Decreta S. Officii,* del 24 settembre 1665: *DS* 2045, del 2 marzo 1679: *DS* 2148; Pio XI, enc. *Casti connubii,* del 31 dicembre 1930: *AAS,* 22 (1930), pp. 558-559 ».

Ecco tali documenti come sono riportati in *DS:*

DS 835: « 19 (§ 15). *De fornicatione autem, quam solutus cum soluta committit, quin sit mortale peccatum, non est aliquatenus ambigendum, cum tam fornicarios quam adulteros a regno Dei Apostolus asserat alienos* (cfr. *1 Cor.,* 6, 9 ss.)».

DS 1367: « (7). *Extra matrimonium luxuriam non esse peccatum, nisi legum positivarum prohibitione, easque propterea minus bene disposuisse, et sola prohibitione ecclesiastica se fraenari, quominus Epicuri opinionem ut vera sectaretur* ». Una tale opinione, sostenuta insieme ad altre da Zanino de Solcia, venne bollata da Pio II come «perniciosissimi errori», *contra sanctorum Patrum dogmata* ».

(4) *A.A.S.* 48 (1956), p. 472.

(5) *A.A.S.* 68 (1976), p. 82.

DS 2045: « 25. *Qui habuit copulam cum soluta, satisfacit confessionis praecepto dicens: — commisi cum soluta grave peccatum contra castitatem —, non explicando copulam* ».

DS 2148: « 48. *Tam clarum videtur, fornicationem secundum se nullam involvere malitiam; et solum esse malam, quia interdicta, ut contrarium omnino rationi dissonum videatur.* Cfr. *DS* 2166: « (censura) *Omnes propositiones damnatae et prohibitae, sicut iacent, ut minimum tamquam scandalosae et in praxi perniciosae* ».

Per quanto riguarda l'insegnamento di Pio XI, si veda quanto si è già detto sopra.

La dottrina dei teologi accettati dalla Chiesa mi sembra unanime a proposito di tale questione.

2. - Se si dice che il nuovo matrimonio dei divorziati non è concubinato (nel senso in cui la parola « concubinato » oggi è abitualmente intesa), dal momento che la nuova relazione si appoggia su un consenso matrimoniale (la qual cosa si potrebbe anche provare col fatto che è possibile la *sanatio in radice* cosiddetta imperfetta del matrimonio, dopo la morte del coniuge legittimo), bisogna però non dimenticare che tale consenso matrimoniale, che si concede possa esserci, è inefficace e pertanto (anche tralasciando il fatto della non osservanza della necessaria forma ecclesiastica) non può rendere valido il secondo matrimonio, per l'opposizione degli impedimenti, sia *ligaminis*, che è di diritto divino, sia di attentato matrimonio insieme con l'adulterio.

3. - Si tratta, quindi, non solo della copula al di fuori dei limiti del matrimonio valido, ma anche della copula adulterina. Vengono macchiati di adulterio non solo la celebrazione del matrimonio civile, dal momento che è diretta contro un precedente matrimonio valido, ma anche ogni atto di volontà col quale si intende la copula in simile relazione, e la stessa copula.

Stupisce che questo secondo aspetto del problema sia trascurato e sia minimizzato da coloro, i quali sostengono che i divorziati devono essere ammessi ai sacramenti. Costoro si fermano unicamente al pentimento che ha per oggetto soltanto l'atto della celebrazione del matrimonio civile: ma non si tratta soltanto di questo. Come è possibile parlare di vero pentimento, se c'è la *voluntas coeundi* in una relazione che non è matrimonio, anzi è sempre diretta contro un matrimonio valido? Si può avere pentimento soltanto se si riconoscono come colpevoli sia la

voluntas coeundi sia la stessa copula, e se nel futuro si è disposti a vivere nel modo richiesto dal proprio stato.

Prendiamo in esame le varie situazioni. Nel documento *Christlich gelebte Ehe und Familie* (6) si legge: « Coloro che parlano dell'ammissione ai sacramenti dei divorziati che hanno contratto un nuovo matrimonio, dicono che bisogna tenere nella giusta considerazione il fatto che c'è il pentimento di una colpa commessa, la quale, secondo la promessa di Gesù, può essere rimessa, e che ci può essere anche la volontà seria e piena di riparare il danno, se lo stato posto da un atto colpevole non si può mutare, anzi non è lecito mutarlo ».

Bisogna porre diverse domande critiche a tale affermazione: forse che, nella condizione suddetta, si ha il pentimento della *voluntas coeundi* fuori e contro il primo matrimonio? Certamente no! Ripeto: non si tratta del pentimento che riguarda solo la celebrazione del matrimonio in forma civile! Nessuno dubita che il perdono di Gesù accompagna sempre la conversione: ma, nel caso nostro, non si ha vera conversione, perché il pentimento si riferisce unicamente ad un aspetto della vicenda, cioè all'atto della dichiarazione del consenso. Questo pentimento così limitato non basta, come conversione, per il perdono.

Si dice ancora « che oramai non si può più mutare lo stato posto da un atto colpevole, anzi, che non è lecito mutare tale stato ». Forse questa affermazione è valida a proposito della vita *mere domestica,* in vista del bene dei figli, almeno nel caso in cui il coniuge legittimo rifiuti di coabitare: certamente, però, essa non può valere a proposito della vita coniugale intesa in senso stretto. Se il senso delle parole suddette dovesse essere che anche sotto questo aspetto, cioè della vita coniugale *sensu stricto,* niente si debba mutare, si verrebbe ad affermare che la copula extramatrimoniale e l'adulterio sono leciti e necessari. A chi fosse favorevole alla affermazione suddetta, va chiesto con ogni istanza che chiarisca il senso delle parole. In ogni caso, comunque, si deve con ogni fermezza inculcare che la seconda unione può e deve essere mutata. Soltanto in questo caso si può parlare di vero pentimento, soltanto a queste condizioni è lecito aspettarsi il perdono di Gesù.

(6) *Christlich gelebte Ehe und Familie,* in: *Synode* 1/1976, 45: « *Die Befürworter einer Zulassung von wiederverheirateten Geschiedenen führen an: Man müsse ernst machen mit der Tatsache, dass schuldhaft begangenes Unrecht bereut werden und nach der Verheissung Jesu vergeben werden kann; dass es den ehrlichen und vollen Willen zur notwendigen Wiedergutmachung auch dann geben kann, wenn an dem durch das schuldhafte Tun hervorgebrachten Zustand nichts mehr zu ändern ist, ja nichts mehr geändert werden darf* ».

Nel documento citato si legge ancora (7): « La nuova unione, che di fatto si ha tra le parti, non di rado diventa una unione eticamente obbligatoria, e perciò essa è norma per il giudizio morale e per il comportamento ». Ma, obietto: « ciò vale anche oltre la mera coabitazione domestica e fraterna? vale anche nel senso di una unione sessuale, con diritto agli atti naturali? forse che la copula può diventare obbligatoria? ». A mio giudizio non è possibile parlare, qui, di un tale obbligo, altrimenti si dichiarerebbero legittimi e moralmente buoni atti adulterini e extramatrimoniali. Si parlerà più avanti della possibilità della coscienza erronea.

Ritorniamo ancora a quanto dice il documento sopracitato (8): « Se è così, cioè se le parti aggiungono all'unione la vita sessuale, la quale unione è concepita e affermata come perpetua, si verifica una differenza sostanziale tra questa vita sessuale e gli altri atti sessuali posti indiscriminatamente al di fuori dell'unione matrimoniale e, pertanto, tale situazione, in prospettiva, può ritenersi matrimonio cristiano ». Obietto, chiedendo, innanzi tutto, se è stata rimossa la colpa gravissima che si ha nella *voluntas coeundi* fuori del matrimonio valido, che è *voluntas coeundi* adultera, anche se non *voluntas coeundi indiscriminatim*. Il nuovo matrimonio invalido si oppone irreparabilmente al matrimonio vero, perché è rivolto contro l'indissolubilità del primo matrimonio e non si appoggia su nessun consenso matrimoniale efficace.

Infine, il suddetto documento contiene anche quanto segue (9): « Se si dovessero allontanare dall'Eucaristia coloro che si pentono, che soddisfano secondo le loro possibilità e che ritengono di non poter legittimamente comportarsi in modo diverso, il pentimento non sarebbe preso nella dovuta considerazione dalla Chiesa e in pratica ad essi sarebbe precluso il perdono ». Ma, mi domando: c'è veramente il pentimento, quando permane la *voluntas coeundi* fuori del matrimonio e in modo adulte-

(7) Ibid.: « *Die faktisch bestehende neue Verbindung zwischen den Partnern wird nicht selten zu einer sittlich verpflichtenden Verbindung und dadurch zu einem das weitere sittliche Urteil und Verhalten normierenden Faktor* ».

(8) Ibid.: « *Ist dies der Fall, und knüpfen die Partner ihr Sexualleben an eine als dauerhaft betrachtete und bejahte Bindung an, so unterscheidet sich das wesentlich von einer wahllosen Inanspruchnahme von Sexualität ausserhalb einer am Leitbild christlicher Ehe orientierten Bindung* ».

(9) Ibid.: « *Wenn jene von der Eucharistie ausgeschlossen werden, die ihre Schuld bereut und nach Kräften gutgemacht haben, jetzt aber glauben, nicht anders handeln zu dürfen, so würden Reue und Umkehr von der Gemeinde nicht ernst genommen, es würde ihnen faktisch nicht vergeben werden* ».

rino? Certamente no! Come può la Chiesa prendere sul serio un pentimento che non esiste? D'altra parte, non si dà in nessun modo la soddisfazione che è possibile; al contrario, rimane la volontà di comportarsi anche per il futuro in maniera colpevole. Non basta, come credono i divorziati, ritenere che a loro non sia lecito agire diversamente: bisogna vedere se l'opinione soggettiva « che non sia lecito agire diversamente » dia diritto all'ammissione ai sacramenti. Può la Chiesa accettare e rispettare tale opinione fino al punto da collegarla col diritto ai sacramenti? Forse che la Chiesa deve accettare una dottrina falsa e la prassi che ne deriva? Perché, in sostanza, si tratta di questo; questa è la questione che si pone inevitabilmente.

4. - Prima di parlare di ciò, mi sembra, tuttavia, che si debba trattare un'altra questione. Nella dichiarazione della Congregazione per la Dottrina della Fede *Persona humana,* a cui abbiamo già accennato, viene detto che la Chiesa *ex divina revelatione suaque authentica legis naturalis interpretatione* attinge la dottrina tradizionale, secondo la quale l'uso della capacità generativa è lecito soltanto entro i confini del matrimonio legittimo. Questa affermazione impone alcune riflessioni. Circa il primo punto, quello che riguarda la *doctrina ex revelatione divina hausta,* bisogna dire che, *si dogma habetur,* vale il can. 1328, § 1: « *Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt quae verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia, sive solemni iudicio sive ordinario et universali magisterio, tamquam divinitus revelata credenda proponuntur* ». Certamente, non si dà discussione nel caso di un giudizio solenne, cioè di una definizione del magistero straordinario del Papa da solo o del collegio dei vescovi uniti col Papa. Ci si può domandare se le dottrine: « ogni copula lecita deve essere intramatrimoniale » e « nessuna copula contro il matrimonio può essere valida e adulterina », siano proposte dall'ordinario e universale magistero come *divinitus credenda.* Se così fosse, e senza dubbio ciò si può ritenere ed insegnare, coloro che negano questa dottrina, se sono in mala fede, sono eretici formali, se sono in buona fede, devono essere ritenuti eretici materiali. Pertanto, circa l'ammissione ai sacramenti, vale il can. 731, § 2, che dice: *Vetitum est sacramenta Ecclesiae ministrare haereticis aut schismaticis, etiam bona fide errantibus eaque petentibus, nisi prius, erroribus reiectis, Ecclesiae reconciliati fuerint.* E quanto il can. 731, § 2, sancisce, non vale solo in forza di tale canone, ma, a mio avviso, anche in quanto è la esplicitazione delle realtà ecclesiologiche, intorno alle quali diremo tra poco.

Ma, per ritornare a quanto dice la dichiarazione *Persona humana,* come si deve giudicare quando, anche se non si ha nessun dogma, tuttavia la dottrina è proposta dall'autorità della Chiesa? Parlo di una dottrina certa, di quella dottrina, cioè, alla quale si dà la nota teologica di *doctrina catholica* o di *doctrina theologica certa.* Innanzi tutto: quando ci troviamo in presenza di una dottrina, alla quale non si oppone nessun'altra dottrina probabile, (il fatto che alcuni teologi non ammettano una dottrina autoritativamente proposta, non fa sì che si abbiano varie dottrine probabili opposte e che si dia luogo al probabilismo), non si può parlare di opinioni liberamente disputate o del legittimo pluralismo. Ecco la domanda: la Chiesa, anche nel caso suddetto, può inculcare, anche con la sanzione di non ammettere ai sacramenti, che siano accettate le dottrine, di cui parliamo?

Inoltre, la Congregazione per la Dottrina della Fede dice anche che la Chiesa attinge le dottrine, di cui si parla, non soltanto dalla divina rivelazione, ma anche dalla propria legittima interpretazione autentica della legge naturale. Ci si deve chiedere: queste interpretazioni sono proposte, (con solenne giudizio del magistero straordinario o con magistero ordinario e universale), come dottrine definitive, anche se come dottrine *tenendae, non credendae,* o no? Se c'è una dottrina definitiva, e conseguentemente da abbracciarsi infallibilmente, come deve agire la Chiesa nei confronti di coloro che negano tale dottrina, siano essi in mala o in buona fede? Forse che essi, in forza degli stessi principi ecclesiologici dei quali si tratta nel can. 731, § 1, a proposito dei dogmi, non devono essere ammessi ai sacramenti? Oppure, può e deve la Chiesa ammettere ai sacramenti coloro che negano una dottrina definitiva di legge naturale o le conseguenze pratiche di essa, anche se non si tratta della negazione di un dogma, cioè di una dottrina *credenda?* Ancora: è lecito alla Chiesa o può la Chiesa esigere l'accettazione di una dottrina e l'osservanza pratica che ne deriva, anche se la dottrina non è già *infallibiliter tenenda?* Quindi, nel nostro caso: se le dottrine, delle quali parliamo, non sono da qualificarsi come proposte definitive, può la Chiesa, anche in questo caso, non ammettere ai sacramenti? Oppure, soltanto nel caso della dottrina *infallibiliter tenenda?* Qui, a mio giudizio, si viene a toccare il punto debole della cosiddetta *Königsteiner Erklärung* dei vescovi della Germania, e contemporaneamente, si attinge il nocciolo della nostra questione. Dobbiamo tenere presenti soltanto coloro i quali *bona fide* non accettano la dottrina della Chiesa e ritengono di potersi comportare

conseguentemente nella vita pratica: infatti, sembra chiaro che, nel caso della mala fede, sia impossibile l'ammissione ai sacramenti.

5. - Sant'Alfonso de Liguori, nel VI libro della teologia morale, n. 604, si domanda, e con lui molti altri teologi, se possa essere assolto colui che voglia seguire una opinione probabile diversa da quella del confessore. Risponde che il penitente deve essere assolto, dal momento che il confessore, sebbene giudice, nel caso di varie opinioni probabili, anche se la sua è *probabilior*, non ha diritto di imporla. Implicitamente, e questo è importante, si viene così ad affermare che il confessore può negare l'assoluzione, anzi deve negarla, se il penitente non può appellarsi a nessuna opinione probabile. Applicato al caso nostro, questo significa che il confessore deve insistere affinché ogni copula fuori del matrimonio, *a fortiori* se è adulterina, come tale sia riconosciuta, e come peccato sia ritenuta e confessata.

Se poi si chiede che cosa pensa Sant'Alfonso circa l'assoluzione dei concubinari, — e, senza dubbio, tutti quelli che vivono in un matrimonio invalido, secondo il suo pensiero, sono concubinari —, si disputa *longe et late* se egli ritenga che si possa tollerare la coabitazione sotto lo stesso tetto; ma nel modo più assoluto è sicuro che, secondo lui, colui che ha la volontà attuale *coeundi* con la sua concubina non può essere assolto. Implicitamente con questo viene a dire che è impossibile l'ammissione di questi concubinari ai sacramenti.

W. Rauch, chiamato da Fr. Hürth *inter moralistas facile princeps*, nella sua opera *Das Gesetz Gottes in der Ehe*, scrive, a proposito dell'abuso del matrimonio, ma nell'applicazione dei principi universali: « Il precetto della comunione pasquale o la consuetudine stabilita dei singoli o delle parrocchie, conducono ripetutamente al confessionale fedeli che, contro il principio sostenuto dalla Chiesa, indulgono consapevolmente all'onanismo e, per quanto concerne il proposito per il futuro, in nessun modo intendono recedere da tale pratica. Tra costoro, forse, ce ne sono alcuni che, trascinati dalle situazioni esteriori, poco si curano della loro vera condizione; altri che, al contrario, si sono formati una coscienza propria circa il loro modo di procedere, la quale permette loro, anche contro la dichiarazione esplicita della Chiesa, di rimanere nel loro stato e di accedere ai sacramenti. Se il confessore non può ottenere che i penitenti di queste due categorie, edotti ed ammoniti in confessionale, abbandonino il principio peccaminoso e scelgano o il legittimo uso del matrimonio o la continenza, allora non può assolverli come

non assolve coloro che, in altri settori della vita, si separano dalla chiara dottrina morale della Chiesa » (10).

A questo punto si impone, a mio giudizio, il problema relativo alla *Königsteiner Erklärung:* forse che la Chiesa può andare incontro alla coscienza soggettiva dei fedeli, i quali vogliono agire contro la sua dottrina proposta *auctoritative,* anche se non come *credenda* o *infallibiliter tenenda?* Ora, se quanto si è già detto sopra vale in questo caso, a cui dottrinalmente non compete la nota teologica che compete, invece, alle dottrine « ogni copula è legittima solo nel matrimonio valido » e « ogni copula adulterina non può essere accettata », ne segue la conclusione, *et quidem a minore ad maius,* che i divorziati, che mantengono la *voluntas coeundi* nella nuova relazione, anche se sono in buona fede, non si devono assolvere e non si devono ammettere ai sacramenti. Non possono essere assolti coloro che intendono agire contro la dottrina chiara della Chiesa.

Può essere assolto solo chi è disposto. J. Fuchs, per citare un solo autore, nell'opera *De castitate et ordine sexuali* (11), scrive, « *pro dispositione requiritur ut 1° poenitens doctrinam ecclesiae pro norma propriae vitae accipere velit...* ». I divorziati, i quali nella loro nuova relazione mantengono la *voluntas coeundi,* peccano contro il principio ora enunciato: essi non sono disposti al perdono, in quanto non vogliono accettare la dottrina della Chiesa come norma delle proprie azioni. Nel 1876 venne sottoposto alla S. Penitenzieria il problema degli onanisti, *qui laborant errore invincibili* circa la liceità del loro atto, errore che li scusa dal peccato grave formale: possono essere assolti? se venissero istruiti, si verrebbero a trovare nel pericolo di passare dai peccati leggeri ai peccati gravi; a questo proposito, vi

(10) « *Das Kirchengebot der Osterkommunion oder die feste Lebensgewohnheit eines Einzelnen oder der Pfarrei bringt immer wieder Gläubige in den Beiststuhl, die im bewussten Gegensatz zu der von der Kirche verkündeten sittlichen Forderung dem Onanismus grundsätzlich ergeben und auch gar nicht gesonnen sind, in Zukunft davon abzulassen. Darunter mögen manche sein, die überhaupt mehr aus äusseren Rücksichten die Sakramente empfangen und sich über die rechte Verfassung wenig Sorge machen. Andere hingegen haben sich über ihr Verhalten in der Ehe einen Gewissensspruch gebildet, der ihnen erlaubt, auch gegen die ausdrückliche Erklärung der Kirche dabei zu bleiben und doch zu den Sakramenten zu gehen. Wenn es der Beichtvater bei den Pönitenten beider Gruppen nicht erreicht, dass sie im Beichtstuhl auf Belehrung und Mahnung hin ihren sündigen Grundsatz aufgeben und sich entweder zum einwandfreien Gebrauch der Ehe oder zur Enthaltsamkeit entschliessen, so kann er ihnen die Absolution nicht geben, so wenig, als wenn sie in einem anderen Lebensgebiet sich von der klaren Sittenlehre der Kirche lossagen* » (Breslau-Mainz, 1934, p. 138).

(11) Roma, 1960, p. 154.

erano confessori che non sapevano dare una risposta chiara, e non sapevano come comportarsi. Il quesito alla S. Penitenzieria venne formulato così: *An liceat favere illi bonae fidei, de qua relatum est in primo loco, atque illam creare?...* ». Fu risposto *negative* (12). Più chiaramente ancora i principi vengono riaffermati nella risposta della S. Penitenzieria del 1886. In questa risposta si dice che ci sono confessori convinti dell'esistenza di onanisti in buona fede: la buona fede, essi dicono, non va turbata; altri confessori, al contrario, dicono che in questo caso il silenzio non è lecito, e portano a sostegno della loro tesi la bolla di Benedetto XIV: « o il penitente ignora i peccati, che deve conoscere o, a motivo del silenzio del confessore, si conferma nella sua situazione, non senza grave scandalo per gli altri fedeli, i quali, da questo fatto, deducono essere lecito anche a loro quello che altri fanno, dal momento che a questi ultimi è permesso accostarsi ai sacramenti »; secondo costoro, quindi, i confessori devono parlare ed istruire. La S. Penitenzieria, nella sua risposta, dapprima rimanda al suddetto quesito del 1876, poi dice che non si devono biasimare i confessori che istruiscono i fedeli intorno ai peccati gravi e che *nec illum absolvunt, nisi sufficientibus signis se monstrat dolere de praeterito et habere propositum non amplius onanistice agendi* »; e poi, venendo alla questione precisa così posta: *an confessarius qui, sive ex spontanea confessione, sive ex prudenti interrogatione, cognoscit poenitentem esse onanistam, teneatur illum de huius peccati gravitate aeque ac aliorum peccatorum mortalium monere, eumque... paterna charitate reprehendere, eique absolutionem tunc solum impertire, cum sufficientibus signis contest eum dolere de praeterito et habere propositum non amplius onanistice agendi?* » risponde *affirmative,* secondo la dottrina di approvati autori (13).

6. - A questo punto si ha già una conclusione: l'ammissione generale, cioè al di fuori del pericolo di morte, ai sacramenti, presuppone che sia riconosciuta la dottrina della Chiesa e che ne siano accettate le conseguenze pratiche. Se questo è vero per le dottrine che non godono di una altissima nota teologica, come si è detto a proposito dell'applicazione dei principi, secondo Rauch e secondo la S. Penitenzieria, all'abuso del matrimonio, *a fortiori* si deve ammettere a proposito delle dottrine che godono, nella Chiesa, di quella certezza della quale godono

(12) *Responsum S. Poenitentiariae datum die 14 dec. 1876,* in *Fr. Hürth, Litterae Encyclicae de matrimonio christiano,* Romae, 1953, p. 88.

(13) *Ib.,* pp. 96 - 99.

le dottrine più volte ricordate, « ogni copula è legata al matrimonio valido », e « ogni copula adulterina non può essere accettata». La ragione di ciò sta nel fatto che la Chiesa è tenuta ad inculcare, a motivo dell'unità della dottrina e della vita, che le sue membra accettino la sua dottrina, la professino e la pratichino, ogni qualvolta si tratti di precetti gravi. La Chiesa rinuncerebbe alla sua unità se ammettesse nella *communio in sanctis* coloro che negano tale unità di dottrina e di vita. La Chiesa è tenuta ad esigere che si accetti il legame della vita sessuale, *stricte dicta,* col matrimonio valido; è tenuta ad esigere che si viva secondo questa norma; è tenuta ad esigere che i divorziati non vivano coniugalmente in una eventuale nuova relazione. I divorziati che si comportano diversamente, anche se sono in buona fede, negano o la dottrina o le conseguenze pratiche della dottrina o l'una e l'altra cosa insieme: se si tratta di dottrina che è dogma di fede, i divorziati sono eretici materiali, se si tratta di dottrina *infallibiliter tenenda,* i divorziati sono da equipararsi agli eretici materiali.

Ma, anche se la dottrina non gode, o non gode ancora, di queste note, la certezza con la quale tale dottrina viene proposta, certezza che, nel nostro caso, supera senza dubbio quella dell'illiceità dell'abuso del matrimonio, sembra non offrire altra soluzione che il rifiuto dell'assoluzione e, insieme, dell'ammissione ai sacramenti.

Si deve notare che tutto ciò vale *generaliter,* cioè al di fuori del pericolo di morte.

7. - La Chiesa, come, e a buon diritto, segue una prassi più benevola nel caso dell'eretico *mere* materiale, che si trova in pericolo di morte, allo stesso modo può agire verso i divorziati che sono in buona fede, supposta però la volontà da parte del fedele di seguire Cristo e di fare quello che Cristo comanda. Questa volontà prevalente *impliciter* corregge ciò che *explicite* non è retto. Ma ciò che vale in pericolo di morte, non può essere assunto come prassi normale e generale: in pericolo di morte prevale la *salus animarum,* fuori del pericolo di morte prevale l'unità della Chiesa nella dottrina e nella vita. Se la Chiesa dovesse comportarsi diversamente, allora essa non sarebbe più Chiesa « una », ma sarebbe divisa: una nella fede e nella dottrina e un'altra nella vita pratica; ci sarebbe chi mantiene la vera fede, e ci sarebbe anche chi non la mantiene, a parità di condizione. L'unità della Chiesa sarebbe ridotta al minimo o la Chiesa si comporterebbe di fatto come divisa se, mentre propone una dottrina, ammettesse una prassi contraria a tale dottrina.

8. - Si devono tener presenti anche le conseguenze notevoli che ne deriverebbero. Se si ammettessero ai sacramenti i divorziati, che sono in buona fede, non si vede perché non debbano essere ammessi ai sacramenti anche i terroristi in buona fede, gli omosessuali che vivono *homosexualiter*, i perversi in genere e tutti coloro che, in buona fede, negano i dogmi della Chiesa, o le dottrine proposte dalla Chiesa, insieme con le conseguenze pratiche di esse. E in tal caso, come ognun vede, si ucciderebbe l'unità della Chiesa nella dottrina, nella professione e nella vita pratica. Non ci sarebbe più nemmeno la Chiesa.

9. - A coloro, i quali si rifanno alla *Königsteiner Erklärung*, oltre le altre cose che si potrebbero dire, bisogna rispondere che la opposizione alle norme e alla dottrina della Chiesa, nel nostro caso, sarebbe ancora più profonda, perché si tratta di norme più fondamentali. E la certezza teologica di cui godono le norme, delle quali si tratta, è superiore a quella relativa ad alcuni aspetti della dottrina proposta nell'enciclica *Humanae vitae.*

10. - Non di rado si sente dire che i divorziati vengono a trovarsi in conflitto di doveri: da una parte ci sarebbe l'offesa al primo matrimonio, e dall'altra parte ci sarebbero gli obblighi derivanti dalla nuova unione. In questo conflitto i divorziati, che versano in stato di buona fede, ritengono che siano vincolanti i doveri derivanti dalla nuova unione: si dovrebbe rispettare questo atteggiamento, questa opinione, con la loro ammissione ai sacramenti.

Si tratta, quindi, della questione del conflitto di doveri in caso di coscienza perplessa. Innanzi tutto bisogna chiedere a coloro che si rifanno al conflitto di doveri o alla coscienza perplessa perché essi stessi non dicono niente circa i principi coi quali tale conflitto può essere sciolto o coi quali si può passare dalla coscienza perplessa alla coscienza *recte formata!* Forse che la coscienza perplessa può rimanere tale per sempre? Che cosa insegna la teologia morale?

Non tutti i trattati di teologia morale parlano del conflitto di doveri: la ragione di questo fatto, se si analizza bene la questione, sembra essere chiara: infatti (e questo lo ammettono anche i teologi che parlano di conflitto di doveri) tale conflitto si dà solo apparentemente: obiettivamente il conflitto non esiste; nella realtà e *re vera* si dà soltanto un dovere. Diamo qui di seguito i principi, in base ai quali si devono giudicare e sciogliere i conflitti apparentemente tali:

1. la prima regola è questa: i divieti della legge naturale obbligano sempre, sono prevalenti; pertanto, eventuali doveri che confliggono con essi, sia positivi della legge naturale sia positivi della legge divina o umana, non obbligano. Ciò che è vietato per legge naturale, in ogni caso è illecito e da omettersi.

2. I divieti e le leggi, a difesa di valori superiori o promulgati da una autorità superiore, prevalgono sugli altri.

3. Le leggi certe o i divieti certi obbligano e prevalgono su leggi e divieti *mere* probabili o dubbi.

Quei moralisti che non trattano del conflitto di doveri, tuttavia parlano esplicitamente di coscienza perplessa ed espongono come deve comportarsi colui che crede di essere in situazione di peccare, sia che faccia o non faccia una cosa, sia che ne faccia un'altra. Ecco i principi orientatori al riguardo:

1. Colui che può sospendere la propria azione, è tenuto a sospenderla: deve chiedere consiglio alla Chiesa, la quale non può rifiutarsi di dare un consiglio retto. Si ricordino le regole, a proposito delle quali si è parlato or ora, a proposito del conflitto di doveri, la prima delle quali è: i divieti della legge naturale vengono prima di tutto e obbligano sempre.

2. Se l'azione non si può sospendere o non si ha la certezza dell'obbligo nel caso considerato, si deve scegliere ciò che si giudica essere il minor male (morale).

3. Se anche ciò non è chiaro, si può fare o l'una cosa o l'altra. Manca la libertà etica.

Se dopo l'esposizione di questi preliminari, si ritorna al caso nostro, si deve dire che in molte situazioni di coscienza perplessa la decisione si può sospendere, in attesa di un orientamento chiaro, che è possibile e che si deve ricercare. Si deve chiedere alla Chiesa come ci si deve comportare; la Chiesa, poi, in questo caso, non può dire altro che quello che è già stato ricordato: l'attività sessuale fuori del matrimonio valido è vietata e se è diretta contro un matrimonio valido è adulterina ed è vietata anche per questa ragione.

Si deve concedere, però, che talvolta i richiedenti forse non sono convinti dell'obbligo obiettivo e, in buona fede, rimangono nell'opinione obiettivamente erronea. Tuttavia la Chiesa deve insistere affinché sia rispettato il retto ordine, anche col provvedimento della non ammissione ai sacramenti. Anche se in qualche caso concreto si è agito con la coscienza perplessa in maniera contraria al retto ordine, non si vede come questa co-

scienza possa perpetuarsi, dal momento che esistono norme con le quali si può sciogliere lo stato di perplessità: i fedeli sono tenuti ad informarsi sulle norme, la Chiesa è tenuta ad insegnarle.

In realtà, si ha l'impressione che spesso non si tratta di coscienza perplessa o di conflitto di doveri, ma di teoria e di dottrina che si oppongono alla dottrina obbligante della Chiesa. E con questo si ritorna a quanto si è detto sopra.

11. - Prima di passare alla terza categoria di divorziati, della quale ho fatto cenno all'inizio, mi sia lecito esporre alcune riflessioni teologiche. Mi rifaccio alle idee di L. Scheffczyk, anche se non mancheranno alcune osservazioni mie.

Queste riflessioni riguardano i rapporti tra il matrimonio e la Chiesa, tra il matrimonio e l'Eucaristia.

Il matrimonio e la Chiesa si rapportano vicendevolmente in modo particolare. Il matrimonio è l'esempio della relazione tra Cristo e la Chiesa (Ef., 5, 32). Il matrimonio sacramentale è l'immagine efficace di questa relazione, la famiglia è una *ecclesiola*. Come ministri del sacramento, gli sposi e i coniugi rappresentano Cristo; come soggetti che ricevono il sacramento rappresentano la stessa Chiesa. I matrimoni invalidi, e specialmente adulterini, sono parvenze, deformazioni del matrimonio vero: ciò che si realizza in essi, in nessuna maniera rappresenta l'unione tra Cristo e la Chiesa e mai può essere l'immagine di questa unione. I matrimoni invalidi offendono il mistero tra Cristo e la Chiesa: non ne sono né l'esempio né l'immagine. I battezzati, con un matrimonio invalido, pongono, per così dire, una « antichiesa » contro la Chiesa vera, e un patto invalido contro il patto valido. I divorziati che si risposano *mere civiliter* pongono un patto adulterino contro il patto di fede del Salvatore e della perpetua promessa; agiscono contro il carattere *foedale* della Chiesa, contro la struttura sacramentale fondamentale, contro i sacramenti. Come possono essere ammessi ai sacramenti coloro che operano in tal modo?

Se tutti i sacramenti sono diretti all'Eucarestia, questo vale in particolare per il matrimonio cristiano. Nell'Eucaristia si celebra un patto nuovo, sacramentalmente si rende presente, si rappresenta. Con l'Eucaristia il patto dei coniugi, e i coniugi stessi, vengono ricevuti, inseriti *iterum iterumque* nel patto tra Cristo e la Chiesa. I divorziati, e coloro che sono uniti in un matrimonio invalido *mere* civile, anche se, in buona fede, possono ricevere validamente e fruttuosamente l'Eucaristia, non La ricevono però in quanto coniugi, dal momento che il nuovo

patto, invalido, non può essere considerato come il patto tra Cristo e la Chiesa, e dal momento che, lo si voglia o no, il primo matrimonio valido rimane nella sua realtà, non potendo essere altrimenti, in ragione della realtà sacramentale della Chiesa e del matrimonio. L'opposizione al nuovo patto, che non è matrimonio, col riferimento all'Eucaristia, non viene tolta, anzi viene sottolineata. L. Scheffczyk dice: « Il legame che unisce Cristo e la Chiesa, unisce anche, in forma di legame *parvioris*, anche il matrimonio. Perciò ecco la conseguenza che investe il matrimonio che, di fatto, è stato abbandonato: se si è abbandonata la comunione (il che formalmente accade col nuovo matrimonio), si rompe anche il legame che si ha con la Chiesa (nella categoria dei « membri attivi » della Chiesa), perché questo legame essenzialmente aderisce all'altro: ogni turbamento della società matrimoniale produce i suoi negativi effetti anche relativamente all'unione con la Chiesa. Per chi è unito in matrimonio, pertanto, l'unione con la Chiesa non si può realizzare altrimenti che in questo modo, cioè conservando fondamentalmente il legame matrimoniale » (14).

Il matrimonio e l'Eucaristia sono in modo speciale *sacramenta unitatis*. Soltanto chi rimane nell'unità del suo matrimonio, soltanto chi professa l'unità della Chiesa nella dottrina e nella vita, può avere legittimo accesso all'Eucaristia, sacramento di unità. Chi vive in opposizione all'unità della Chiesa, in un matrimonio invalido, non può ricevere ciò che è la massima espressione e, insieme, la massima realizzazione dell'unità della Chiesa. Se la Chiesa è una ed unica, come ribadisce il Vaticano II (15), e se i matrimoni cristiani a loro modo sono *ecclesiolae* e le famiglie *ecclesiae domesticae*, ne consegue che i nonmatrimoni dei divorziati sono in contraddizione fondamentale con la Chiesa, con l'unità della Chiesa e anche con l'Eucaristia, *sacramentum unitatis*. L'Eucaristia significa sempre quell'unità,

(14) In Voto a.c.l. L. Scheffczyk exarato legitur: « *Das Band, das Christus und die Kirche einschliesst, schlingt sich in der Form einer verkleinerten Schleife auch um die Ehe. Das hat nun eine einschneidende Konsequenz für die faktisch aufgegebene Ehe. Wenn die Gemeinschaftzerstört ist (was in formeller Weise durch die Wiederverheiratung geschieht), reisst beim katholischen Christen auch das Band zur Kirche (im Bereich der tätigen Gliedschaft), weil das eine Band wesentlich mit dem andern zusammenhängt, so dass jede Störung der ehelichen Gemeinschaft sich auch auf die Verbindung zur Kirche auswirkt. Für den ehelichen Menschen ist deshalb Gemeinschaft mit der Kirche nicht anders möglich als unter grundsätzlicher Wahrung des ehelichen Bandes* ».

(15) Cfr. il mio articolo in *MThZ, Zur Textgeschichte des 3 Kapitels von « Lumen Gentium »*, 22, 1971, p. 95 e ss., dove si tratta de *in quibus et ex quibus una et unica ecclesia catholica exsistit.*

sempre quel matrimonio consumato che è Cristo-Chiesa, perché l'Eucaristia rappresenta *vivo modo et reali* la morte salvatrice di Cristo, dal momento che il Signore con la Sua morte unì a Se stesso la Chiesa, nato sulla Croce: dal cuore squarciato di Cristo nasce la Chiesa sposata a Lui. L'Eucaristia non può significare, concretizzare e rafforzare nessun matrimonio, che non sia matrimonio vero e sacramentale.

Queste sono le ragioni, dogmatiche e teologiche, contrarie all'ammissione ai sacramenti dei divorziati risposati civilmente: ragioni che hanno il loro valore. Certamente queste ragioni non proibiscono l'ammissione *simpliciter,* come dimostra la prassi ammessa a proposito dei divorziati in buona fede e in *periculo mortis.* Ma rimane certo che in questo caso, di buona fede e di pericolo di morte, i divorziati accedono ai sacramenti come « singoli », non come « coniugi », non come *matrimonialiter* uniti.

Heribertus Schauf
Aquisgrana

(continua)

(versione e redazione italiana a cura di a.b.)

POSTILLE

DIALOGO E TOMISMO — Si riportano qui di seguito alcune acute riflessioni del compianto Mons. Luigi G. Rossi, già perito della CEI al Vaticano II, in margine alla « Gaudium et spes ». Esse sono quanto mai attuali e opportune, nonostante che siano state stilate oltre un decennio fa. Si lasciano nella forma desumibile dai suoi appunti: anche se, forse, lacunosa, essa è fresca, immediata, appassionata. Il titolo è redazionale.

1. *Il dialogo col mondo contemporaneo non ci autorizza, ai fini di una più efficace comprensione ed azione su tutti gli uomini, credenti e non credenti, a sminuire, neppure di un apice, il Verbo di Dio. Si tradirebbe Cristo. Ci obbliga semplicemente a trovare la via giusta.*

« In primis veritas, in omnibus caritas ». Lo spirito ecumenico di Cristo *è qui. In principio era il « Verbo », e il Verbo era la « Luce », e abitò tra noi pieno di « Verità », e noi attingiamo da Lui la « Verità ». L'ecumenismo di Cristo fissa le linee del nostro ecumenismo: « Veritatem facientes in caritate ».*

Cristo è un segno di contraddizione, posto a salvezza di molti e a rovina di molti. Chi non è con Lui, è contro di Lui. Egli porta la guerra e non la pace: divide, se occorre, i figli dai padri, lo sposo dalla sposa. Dirà agli Apostoli: andate in tutto il mondo e predicate il «mio» Vangelo; chi crederà sarà salvo, chi non crederà dannato.

Nel cap. VI di S. Giovanni, a proposito della SS. Eucarestia, affulge nettissimo l'ecumenismo di Gesù. I Giudei gridano all'assurdo: come può darci costui da mangiare la sua carne? Gesù non demorde. Non attenua la verità, ma la ribadisce integra, con asseveranza assoluta e la formula sacramentale del giuramento. Anche i suoi discepoli recalcitrano in gran numero: E' duro questo discorso; chi può ascoltarlo? E Gesù, lungi dal transigere, ne accetta la defezione. « Da allora molti dei suoi discepoli non andarono più con Lui » (v. 66). E non basta. Gesù pone agli stessi Apostoli la questione di fiducia: Volete andarvene anche voi? E' disposto a rimanere solo con la Verità!

E' necessario dunque che la Verità stagli univoca, perentoria, al di sopra di noi, trascendente, pietra di comparazione su cui misurarci nei nostri atti, purificandoli e santificandoli.

2. *Ai fini di aprire un dialogo col mondo, che sia valido strumento*

per rifrangervi la Verità e la Grazia di Cristo, la Chiesa deve conoscere l'animo degli uomini di oggi. *In dettaglio: le loro categorie di giudizio, la loro sensibilità e mentalità, usi, costumi, prassi (cfr. Enc. « Ecclesiam suam » di Paolo VI), nonché le flessioni, le evasioni e le negazioni in rapporto all'ordine morale, naturale e soprannaturale (cfr. Enc. « Humani generis » di Pio XII).*

Omettere una simile diagnosi, sarebbe pericolosissimo, anche se, mossi da carità apostolica e da indubbi requisiti psicologici, dobbiamo guardare di più a quanto ci unisce al mondo di oggi, che a quanto ci separa.

Il mondo di oggi è ancora suppedaneo a Kant, scettico e agnostico di fronte all'umana ragione. Ripudia, se non disprezza, qualsiasi nozione metafisica. Disattende la verità oggettiva, i valori assoluti del bene, l'ordine delle essenze immutabili. Non sa, e non vuol capacitarsi, della dimostrazione razionale di un Dio trascendente e personale, avalla, nei filosofi, su ampio raggio, la tesi dell'immanenza, accoglie nel popolo l'ateismo sia pratico che militante. Ha una « forma mentis » esistenzialistica, storicistica, pragmatistica e tecnicistica. Giudica la moralità degli atti non già in base ai canoni della ragione, alle leggi divine ed umane, ma in base ai nativi e istintivi impulsi dell'animo, senza il vaglio e la mediazione della coscienza, quasi la natura fosse vergine oppure frustrata alle radici.

C'è una nemesi delle idee impazzite. Pelagianesimo e Protestantesimo, i cui presupposti dottrinari condizionano un po' dovunque, nella fuga dei tempi, la storia del pensiero, magari in vesti diverse, s'incontrano ai culmini della parabola, sintoni, sul filo dell'epoca moderna.

Secondo il Pelagianesimo, il peccato d'origine non si trasmette ai posteri. La natura umana nasce integra, limpidissima, autosufficiente, sicché la Grazia è superflua. Cristo non è se non un esempio di vita.

Secondo il Protestantesimo, agli antipodi, l'umana natura è, per il peccato di origine, sostanzialmente e insanabilmente corrotta. Cede il passo, quindi, alla Fede e alla Grazia. In tronco. Imputazione estrinseca dei meriti del Cristo.

Ed ecco, mostruoso, il connubio sul filo dell'epoca moderna.

Se l'uomo non può non peccare, se il peccato è condizione ineliminabile della nostra vita, e, nondimeno — mezzo termine del sillogismo — dobbiamo pur vivere, allora non urge che l'imperativo di Rousseau, Freud e Ibsen: « Segui la natura », o l'imperativo di Gide: « Pecca con purità e sincerità », laddove le antitesi coincidono reversibili, il peccato diventa virtù.

3. Ligia alle categorie mentali del mondo di oggi, la propaganda atea, più che giustificata da una intima logica, incalza organizzata in forma scientifica coi moduli degli « slogans ».

Come non bastasse, pur noi, da anni, imperdonabilmente, non facciamo polemica con l'ateismo, non l'obblighiamo a tradursi negli schemi d' un raziocinio e di rigide argomentazioni. Peggio, chiudiamo gli occhi sulla

*gravità suprema dell'*ateismo pratico, o indifferentismo, *felici in fondo all' anima di non dover combattere un ateismo filosofico che, in ultima analisi, è di gran lunga preferibile a quello.*

Nella vita e nella storia è sempre meglio la dialettica dei contrari alla dialettica dei contraddittori.

I « contrari » (amore-odio, umiltà-superbia, coraggio-paura, speranza-disperazione) si escludono in tutto, o quasi, mai però nella nota di essere. Configurano, l'uno e l'altro, realtà concrete. Appartengono, per giunta, ad una medesima specie di valori, di cui rappresentano, attraverso la gamma delle verità e delle sfumature, agli antipodi, le punte estreme. Sono congeneri, imparentati.

Ecco perché, non di rado, c'è amore nell'odio, e odio nell'amore; c'è umiltà nella superbia, e superbia nella umiltà; c'è coraggio nella paura, e paura nel coraggio; c'è speranza nella disperazione, e disperazione nella speranza.

Ecco perché, a volte d'improvviso, gli estremi si toccano. L'odio si fa amore, e l'amore odio; la paura coraggio, e il coraggio paura; la superbia umiltà, e l'umiltà superbia; la speranza disperazione, e la disperazione speranza.

I « contraddittori », no. Si escludono in tutto, radicalmente, plenariamente, anche nella nota di essere. Es. amore-non amore. Si badi, il «non» nega tutto, senza residui. Il contraddittorio scava l'abisso del nulla. In chiave di « non » amore, ad es., si esprime così: per me d'ora innanzi tu non esisterai più. C'è veramente da tremare. Meglio l'odio, che cela pur sempre un motivo d'interesse e, forse, un truciolo di amore, capace d'improvviso a farsi amore, che non l'indifferenza di chi ti radia dalla sua vita. Meglio, in rapporto a Dio, la posizione di chi bestemmia (la bestemmia, al tandem, è una preghiera a rovescio, ingiuriosa ed empia, ma una preghiera che invoca Dio col dirgli: potevi aiutarmi, dovevi aiutarmi, e sigla, nel paradosso, il riconoscimento di Dio), meglio questa posizione dello spirito alla posizione di chi vive come se Dio non esistesse.

L'ateismo pratico, o indifferentismo, consiste proprio in ciò: vivere come se Dio non esistesse. Rompe ogni rapporto con Dio. Sa di peccato contro lo Spirito Santo: « hanno gli occhi, e non vedono più; hanno le orecchie, e non ascoltano più ».

All'ateismo pratico, o indifferentismo, è preferibile dunque quello filosofico e polemico che, nello sforzo di sopprimere Dio, lo cerca e lo chiama, se lo ritrova nell'atto stesso della negazione, e che costringe noi a renderne più viva, manifesta e incontestabile la Presenza.

4. Al cospetto di un mondo precluso su vasta scala a qualsiasi nozione metafisica, alla verità oggettiva e ai valori assoluti del bene, ribelle alle leggi, alle istituzioni e alla autorità, aperto all'ateismo pratico, all'edonismo e all'utilitarismo, pregno e pago solo di una valutazione esistenzia-

listica, storicistica, pragmatistica e tecnicistica, sorge, gravissimo, il quesito di Paolo VI nell'Enc. « Ecclesiam suam »*: in che modo la Chiesa può fecondamente istituire un dialogo con tutti gli uomini del nostro tempo? Fin dove può conformarsi alla loro mentalità, evitando un relativismo religioso ed etico nei riguardi del Verbo di Dio, del quale è custode e autorevole interprete? Su che base si debbono fissare i principi, i criteri e i metodi del dialogo? Ecco il quesito.*

Noi ci chiediamo: non tradiremmo, forse, la fedeltà al Verbo di Dio, semmai, ai fini d'un maggior affiatamento col mondo di oggi, rinunciassimo alla Filosofia di S. Tommaso *che, elaborata lungo i secoli nelle scuole cattoliche, ratificata dal Magistero ecclesiastico, ha saputo dare, a servizio della Fede, le chiavi di interpretazione alla Teologia, non solo enucleando sistematicamente la metafisica di Dio, dell'uomo e del mondo insita nella divina Rivelazione, ma ancora esibendo la sua sintesi organica come la traduzione culturale della stessa divina Rivelazione?*

C'è, oggi, oltre la Scolastica, una filosofia in grado di rispondere, con purezza e con pienezza, al crisma dogmatico che il Vat. I pose sull'efficacia dell'umana ragione in ordine all'esistenza e all'essenza di Dio, la più alta verità metafisica e, quindi, a fortiori, in ordine a tutte le altre verità oggettive? « Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta (noumena) conspiciuntur, ita ut sint inescusabiles » (Rom. I, 20-21).

Rileggiamo l'epilogo del cap. I della Lettera ai Romani, ove S. Paolo descrive crudamente gli effetti spaventevoli del ripudio di Dio e delle sue leggi, effetti di una attualità sgomentante nel quadro dell'ateismo pratico dei nostri tempi, e capiremo che la strada più sicura per ricondurre gli uomini a Dio e ai valori assoluti della vita, naturali e soprannaturali, è pur sempre la filosofia tomistica alla luce del Magistero ecclesiastico.

Essa non invecchia, è la filosofia perenne, giacché è la « filosofia della ragione ».

Attenta ai problemi nuovi, giovanilmente duttile, sa applicarvi i principi eterni, traslucida.

La distinzione dei contrari dai contraddittori è una distinzione tomistica. Davvero né arida né sterile. S'è visto poc'anzi, e noi vi indugiammo a bell'arte, sino a che punto innervi la vita, la esplichi e la dirima.

Si ricordino, all'uopo, le parole di Papa Giovanni nel «Motu proprio» del 7 marzo 1963: «Siamo convinti che quanto più si coltiveranno gli studi tomistici, altrettanto il Conc. Vat. II potrà sortire felicemente i suoi frutti».

La meravigliosa sintesi di S. Tommaso, filosofica e teologica, serba, intatta, la sua capacità di evincere, svolgere e comporre, in linee architettoniche, i valori naturali e soprannaturali nascosti al mondo di oggi; di interpretare le drammatiche istanze dell'epoca moderna, di ricuperarne e valorizzarne gli aspetti autentici di cultura e civiltà.

[Luigi G. Rossi]

I TEOLOGI ITALIANI A CONGRESSO SUL « PROGETTO UOMO, OGGI » — *La ricerca dell'identità dell'uomo — o di una ispirazione di identità che lo aiuti a costruirsi — fa parte della stessa precaria vicenda umana. Le predicazioni ideologiche che hanno percorso e percorrono la coscienza dell' uomo contemporaneo « contengono » tutte in qualche modo un tentativo di modello di antropologia secondo i loro fini e le loro illusioni.*

Si potrebbe dunque parlare di molti modelli o progetti di uomo perché molte sono le fonti alle quali i progetti si rifanno ideologicamente e storicamente.

In realtà, con la decadenza del tipo di uomo liberal-ottocentesco (l' uomo dell'individualismo, dello scientismo, degli ideali romantici e con altri connotati) e del tipo di uomo secolarizzato-tecnopolitano di fattura anche marxistica (chiuso nell'anonimato di massa, e in un tecnicismo oppressivo e sterile) e con il rifiuto di un altro tipo di «uomo nuovo» emerso dall'esperienza libertaria e anarcoide — con connotati di autonomia e potenza — la coscienza contemporanea attende e chiede una diversa e più appagante identità antropologica.

E' certo che questa non potrà mai essere indicata con compiutezza; nello stesso divenire storico il «progetto uomo» si realizza trasformandosi, resta sempre incompiuto nel suo farsi.

Nel tentativo di cogliere le linee emergenti dell'identità antropologica — linee che scaturiscono dalle voci composite e diversissime della società contemporanea — l'Associazione Teologica Italiana (ATI) ha chiamato se stessa a congresso per affrontare ed approfondire appunto i problemi della « teologia e progetto uomo oggi in Italia ».

Il congresso (l'ottavo della serie) si è svolto nel settembre scorso in un centro salesiano nei dintorni di Roma, e ha visto raccolti per vari giorni una sessantina di teologi provenienti da tutta Italia. L'ATI infatti aveva da vario tempo proposto alla riflessione dei propri associati e dei « cultori della scienza teologica » il tema del congresso in incontri e convegni di zona (1), onde l'ascolto e l'approfondimento delle problematiche potesse rappresentare il tessuto di conoscenza e di apporto dei partecipanti.

Occorre dire subito che da questo congresso non è emerso — evidentemente — il « progetto uomo ». Un congresso, sia pure di teologi, non poteva dare una risposta: può fornire, nella riflessione, un'indicazione, un segno.

La preoccupazione dei teologi è sembrata l'attenzione da dedicare alle molteplici voci del mondo contemporaneo (il pluralismo culturale e, si è detto, « esperienziale » da dove possono emergere le linee portanti del progetto uomo).

---

(1) Cfr. in Renovatio, *genn.-marzo 1979, pag. 107: « Silenzio o voce dei teologi nella progettazione dell'uomo? ».*

L'odierna teologia, anche italiana, rifiuta le schematizzazioni manualistiche (2), l'impostazione argomentativa e deduttiva e ritiene insufficiente la trattatistica classica del ragionare teologico (anche se, occorre dirlo, in questo territorio speculativo e dottrinale si sono « fatti le ossa » pressoché tutti i teologi presenti al convegno). Perciò la fase dell'ascolto subentra a quella della sola elaborazione concettuale, e la teologia induttiva a quella argomentativa.

Ampio spazio allora alle indagini sociologico-statistiche per l'identificazione delle note emerse nel trapasso culturale degli ultimi anni. E, quasi per confermare l'autentica esigenza dell'ascolto, spazio anche alle voci laiche e specifiche di determinati settori culturali (antropologia, sociologia). Singolare importanza ha assunto, in questa sede congressuale, l'intervento del filosofo Massimo Cacciari — dell'Università di Venezia — nella tavola rotonda iniziale, secondo il quale alla radice della crisi contemporanea c'è il compiersi della progressiva liquidazione dell'esperienza, onde rifiuto del « presupposto e posizione autonoma dell'ego ».

Il compimento della metafisica avviene nella spietata logica dell'autonomia « dell'animale egemone ». Ma, ci domandiamo noi, quella metafisica — che fu fonte anche di falsi assoluti mondani — è essenziale alla realtà religiosa? « Dio non rivela sé nel mondo » dice Wittgenstein (che Cacciari, filosofo di provenienza marxistica, ha più volte citato). Anche l'accoglimento e l'ascolto attento da parte dell'assemblea è un altro segno della nuova « facies » della teologia italiana che, almeno dalle linee programmatiche emerse in questo congresso intende, per quanto attiene la metodologia di ricerca, porsi in collaborazione e dialogo con le scienze umane, il ricorso alle quali è giudicato « indispensabile » pure nella consapevolezza dei limiti di tali scienze e dei loro caratteri epistemologici specifici.

Nella riflessione sul « trapasso culturale » di questi anni il relatore (Pier Sandro Vanzan, docente nella facoltà teologica dell'Italia meridionale, a Napoli, e direttore di « Rassegna di teologia ») non ha esitato ad affermare che il teologo che fino a ieri si riteneva al sicuro nel cerchio chiuso della sua scienza è chiamato improvvisamente a dar conto di ciò che rende possibile il suo mestiere, e deve constatare che non dispone di altra razionalità o di altri strumenti ermeneutici che non siano quelli comuni alle scienze umane.

Un nuovo corso della teologia, ha affermato Vanzan, nel drammatico confronto con i progetti emergenti di uomo e di società. E quali sono questi progetti emergenti (meglio sarebbe dire modelli)? C'è un modello heideggeriano che si propone come possibilità del futuro dell'uomo e che conduce alla riscoperta della tensione escatologica contro ogni idolatria del presente; c'è un modello marxiano che si potrebbe definire del primato

---

(2) *Cfr.* Renovatio, *aprile-maggio, 1979, pag. 149 e segg.*

della prassi, che indica la necessità alla teologia di scoprirsi nella storia e nel mondo che continuamente diviene; c'è il modello radicale che nasce dalla trasformazione del concetto di rivoluzione con il profilarsi del concetto di bisogno che diventa legge a se stesso e si traduce in una nuova soggettività « attraversata materialmente dal bisogno ». Nel confronto con questi modelli la teologia ritrova la speranza escatologica al di là di ogni disperazione utopistica, proponendo il paradosso della croce come assunzione coraggiosa di tutte le lacerazioni della storia.

Del formarsi di una nuova soggettività (esplicitamente differenziata dal soggettivismo) si è occupato nella propria relazione Giuseppe Ruggieri, giovane teologo catanese. La nuova soggettività si esprime nel primato assoluto dei bisogni che acquistano centralità etica (nel senso originario dell'ethos: dimora): l'individuo e il corpo, valori nuovi non predeterminati. Essa è essenzialmente caratterizzata dal rifiuto della onnicomprensività del « politico » e dall'esaltazione del quotidiano, del privato, del corpo; la nuova soggettività si arroga il potere di creare valori nuovi, non in opposizione alla visione del mondo cristiana, ma nella più assoluta indifferenza nei confronti di essa; il problema del divino non tocca questa nuova soggettività, essa si auto-esonera dal problema del divino. Tutto ciò è sconcertante per la Chiesa cristiana. Cade allora la costruzione predeterminata di un'antropologia cristiana come mediazione di linguaggio e di comunicazione con questa realtà esistenziale? Certamente per una testimonianza del messaggio cristiano in questa realtà si rivelano più appropriate altre categorie. Ruggieri ci ha parlato della « compagnia » come frutto della conoscenza di fede, come atteggiamento pratico-teorico che parte dal dato evangelico secondo il quale Dio ci ha amati per primo onde il suo farsi vicino a noi è incondizionato e previo a qualsiasi reazione dell'uomo. La compagnia della fede implica un accoglimento totale dell'altro, che anticipa ogni differenziazione dialettica: essa offre alla nuova soggettività la possibilità del divenire soggetto di tutti in un confronto che è riferimento alla soggettività di Dio.

I riflessi ecclesiologici del tema proposto al congresso sono stati affrontati da S. Dianich (libertà della fede e chiesa-carismi, soggettività e storia), da R. Tura (teologia della comunione e bisogno di incontro, di aggregazione) e da D. Valentini (chiesa locale e identità culturale), ma la riflessione sulle analisi storico-dottrinali dei relatori si è sviluppata nei tre gruppi di studio che hanno elaborato lungamente e profondamente le indicazioni emerse dalle relazioni e i segni della realtà culturale ideologica e spirituale della società contemporanea, proponendo infine all'assemblea le risultanze in tre documenti separati. Nella sintesi di essi possiamo cogliere anzitutto l'ammissione dell'equivocità della parola « progetto » che induce a consacrare nel definitivo qualcosa che si realizza nel suo farsi continuo e che non può esprimere il pensiero cristiano sull'uomo. L'interesse dei teologi si è poi accentrato sul profilo interiore dell'uomo contemporaneo

e della società nella quale egli vive: una realtà naturalistica dove il consumismo e gli stimoli al mito del benessere provocano squilibri non soltanto economici ma psicologici ed etici (un tendenziale dissolvimento del personalismo che esaurisce l'individuo nell'anonimato; la riduzione dell' umano ai soli aspetti dell'eros e della técne, intesi come mera conquista biologica sessuale e scientifica della natura; l'atteggiamento di chiusura e di silenzio di fronte alla morte, che resta pur sempre il momento saliente della vita). Questi connotati che sono stati colti assieme ad alcuni segni positivi (la disponibilità alla partecipazione, il ritorno del « personale » e una tendenziale insofferenza del collettivo, l'apertura allo stupore di fronte alla realtà naturale, una vaga nostalgia del sacro e del trascendente) rappresentano la realtà umana della quale i teologi intendono stare in ascolto per poter interpretare nel segno della Parola le esigenze autentiche che sono al fondo dei progetti uomo emergenti nella vita e nella storia. «Nella linea della Gaudium et spes *occorre che la teologia pensi se stessa, con la sua qualifica di scienza, come profetica denuncia delle ingiustizie ideologiche e totalizzanti, e come annuncio dell'esperienza di Cristo morto e risorto, uomo nuovo » (afferma uno dei documenti conclusivi) e, aggiungeremmo noi, immagine finale dell'uomo, unico « progetto » al quale l'umanità può ispirarsi.*

La « categoria » teologica infatti che definisce e fonda come persona, e persona relazionale, è quella di « immagine di Dio in Cristo ». Alla base c'è il mistero della universale creazione in Cristo tesa verso il compimento escatologico. La radice ultima è il mistero trinitario, dove le persone « sono » in quanto si « donano ». E come si esprime allora l'incontro tra fede e progetto-uomo? Due «categorie», è stato detto, sembrano particolarmente significative: quella di « compagnia » (comunione, fraternità e, in senso etimologico, « condivisione del pane », nella narrazione della fede e pure nel silenzio della croce) e quella del « capovolgimento » (metànoia, come compagnia cristiana nell'essere-in-conversione, rinnovando radicalmente i rapporti nella reciproca dipendenza nell'amore).

Questo rapporto relazionale crea la « piccola comunità » (di qui il riferimento all'ecclesiogenesi) definita « primum theologicum » della Chiesa, in quanto l'eucaristia e gli altri sacramenti esplodono in una dimensione conviviale, con il passaggio indispensabile dalla piccola comunità a quella più grande nella koinonia *e nell'unità.*

Questo ha suggerito anche la riflessione sulla comunità come soggetto di tradizione: la libertà del soggetto credente, si è detto, si porta dal concreto del vissuto di fede alla memoria dei « mirabilia Dei » del passato, colti nel presente per il futuro. Nella traditio fidei *il momento soggettivo accanto a quello oggettivo ha una assoluta radicalità: la tradizione è « oggettivo in pienezza » perché Gesù Cristo, ma è anche « soggettivo in pienezza» perché sono l'uomo e la comunità credente che comunicano a qualcuno la propria fede.*

Ci domandiamo a questo punto se questo congresso possa in qualche modo aiutare la riflessione teologica e l'impegno pastorale nella conoscenza delle esigenze contemporanee e nella loro interpretazione e riconduzione verso un significato cristiano.

Non ci convince, lo diciamo francamente, l'aver affrontato la realtà dell'uomo d'oggi senza porla, anche esplicitamente, in un giudizio etico: la realtà storica più profonda dell'uomo, il connotato suo determinante, che è il peccato, non è neppure emersa nella costellazione delle analisi. E qui intendiamo il peccato come lacerazione di una vocazione morale, e come situazione ed evento di significato religioso: il misterioso rapporto peccato-grazia nella coscienza personale e nella storia, e soltanto nel quale si rivela lo « specifico cristiano » della visione dell'uomo, non è stato sfiorato.

E non ci convince neppure la corrività al metodo della « distruzione programmatica delle retrovie » (tutto ciò che è già stato fatto è vanificato, o va cancellato); non ci convince la disponibilità fideistica verso il tutto mondano, e che non è teologia; e il linguaggio troppo spesso mutuato da un culturalismo che ha ormai raggiunto la mezza età e che quindi è ormai desueto, e che rivela più insofferenza per la chiarezza che attenzione per la parola.

Ma anche i teologi, umanamente, non sono che i portatori degli attuali valori infranti, che l'uomo contemporaneo va cercando senza più ritrovare. Anche se ad essi, più che ad altri, si addice l'immagine evangelica dello scriba « istruito nel regno dei cieli » che cava fuori dal proprio tesoro « roba nuova e roba vecchia ».

Non sappiamo quanto di nuovo e quanto di vecchio sia entrato o uscito da questo congresso; ma impegno sì, e serietà di ricerca, carità nei dissensi, e raccoglimento nel pensiero; con la consapevolezza di un segno cristiano da dare e da cogliere nella cultura e nella realtà del mondo nel quale anche i teologi devono vivere.

[Antonio Manfredi]

L'AUTODIDATTA E IL DIZIONARIO: UN'ERRATA CORRIGE — *La cultura dell'autodidatta è caratterizzata in genere da una caparbietà e da una smania di comunicare, proporzionali agli sforzi compiuti per raggiungere una determinata preparazione. Nozioni, per altri comuni fin dalle prime fasi dell'apprendimento, sono per lui scoperte acquisite solo con fatica da voltare e rivoltare fino a quando si riesce a spremere da esse tutto quello che se ne può ricavare (di solito sempre più del consentito). E' proprio della psicologia dell'autodidatta il non rendersi mai ben conto che quanto per lui*

è scoperta, o addirittura rivelazione, per altri è già una realtà ben acquisita e per di più collocata in un contesto di riferimenti molto più ampio. Un simile atteggiamento può avere anche le virtù proprie di una certa radicalità e franchezza, ma ha indubbiamente molti limiti, tutti derivati dalla fretta di voler (e riferito al suo stato d'animo di « dover ») produrre qualcosa anche se non si è « oggettivamente » nelle condizioni di poterlo fare.

Anch'io sto faticosamente e lentamente studiando da solo l'ebraico. La cosa ai miei occhi appare invero un poco paradossale, infatti cocciutamente considero questo studio non soltanto un apprendimento linguistico ma anche un impegno religioso. Essere autodidatti in religioni come la cristiana, l'ebraica e la musulmana, che si fondano non su prenozioni innate ma sulla trasmissione del messaggio rivelato, è una specie di contraddizione in termini, ha in sé, sia pure in piccolo, qualcosa proprio di un gesto grande e folle come quello di autocirconcidersi a volte compiuto nell'epoca tragica del marranesimo e della Inquisizione.

Insufficienza e goffaggine sono compagne inseparabili dei frutti del mio autoapprendimento. Se ne possono trovare facilmente le tracce nel mio Uno pseudomidrash a Luca 1, 57-60 *(*Renovatio, *n. 2, 1979). In questa luce sembra addirittura significativo che in quella nota sia riuscito a ricavare significati persino da un'etimologia sbagliata. In essa del nome « Elisabetta »* ('Elishaba') *si dava la seguente etimologia:* 'El *(Dio)* è shaba' *(sazietà, pienezza). In realtà — come mi ha con molta premura comunicato un grande conoscitore della lingua e della cultura ebraica, Alfredo Ravenna che qui pubblicamente ringrazio —* shaba' *scritto con la* scin *vuol dire* giurare, *mentre sazietà, pienezza si scrive con la* sin, saba'. *L'etimologia corretta di Elisabetta quindi si può rendere con « Dio è il suo giuramento». E' fuor di dubbio che anche dalla giusta derivazione — come risulterà evidente a chi avrà la bontà (probabilmente eccessiva) di rileggersi l'articolo in questione — è possibile tirar fuori significati pregnanti, anzi è assai più agevole sottolineare il senso di* fedeltà *presente anche nel nome dello sposo di Elisabetta, Zaccaria (« Il Signore si è ricordato »).*

C'è però un ulteriore motivo, oltre a quello di denunciare l'errata etimologia e di ringraziare chi me lo ha fatto rilevare, che mi ha indotto a stendere queste righe. Per quanto a volte la sua psicologia non lo sospinga in questa direzione, per altro verso è ben vero che l'autodidatta si rende perfettamente conto dei propri limiti, non foss'altro perché tanto spesso si trova di fronte a difficoltà da cui non riesce a uscire. E' proprio una tale quotidiana esperienza a indurlo a una fiducia pressoché totale per i suoi *libri, quelli su cui studia e che per forza di cose ne sanno sempre più di lui. Anch'io mi affido ciecamente a loro, eppure alle spalle del mio sbaglio c'è proprio il dizionario probabilmente più diffuso nelle aule del Biblico, lo Zorrell. Il* Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti *edito dal Pontificium Institutum Biblicum è tanto al di sopra delle mie*

conoscenze da considerarlo per forza una fonte certa, scientificamente *esatta, anche se non ancora un vero e proprio monumento inavvicinabile al pari del Gesenius. Come dubitare dell'esattezza dell'etimologia « Deus est opulentia, dives » che si trova alla voce* 'Elishaba'? *Per di più anche uno strumento più umile, in dotazione alla mia scarna e insufficiente biblioteca, il* Dizionario biblico *del McKenzie (ed. it. Cittadella,* Assisi, *1973) fornisce per la voce Elisabetta la stessa etimologia. Eppure persino un ausilio dichiaratamente destinato ai principianti (addirittura gli autodidatti, cfr.* Preface*) come* The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon *del Davidson (Bagster and Sons, London) fornisce il giusto significato « God is her oath ». Nell'ambito cattolico la conoscenza della lingua per eccellenza sacra è davvero tanto scarsa? Non posso certo essere io a dirlo dal basso della mia reale ignoranza. Eppure, dato che non riesco a togliermi di testa la convinzione secondo cui l'etimologia dei nomi oltre a essere filologia è anche segno di comprensione del mondo nella cui lingua è stata manifestata la massima parte della rivelazione, neppure riesco ad estirpare il sospetto che effettivamente la conoscenza dell'ebraico sia, almeno in parte, inadeguata. Il* Talmud (B. Sanhedrin *109 a) racconta che, dopo la distruzione della torre di Babele, Dio inviò settanta angeli a sorvegliare le settanta nazioni del mondo con le loro settanta lingue, ma disse « Sui figli di Abramo veglierò io stesso, ed essi resteranno fedeli alla lingua ebraica ».*

[Piero Stefani]

L'EVANGELIZZAZIONE TRA LE CULTURE (E LA POLITICA) — *Dopo anni di innumerevoli incoerenze ideologiche e morali da parte dei rappresentanti pubblici (politici e amministrativi) della cattolicità italiana, per la prima volta — per bocca di un autorevole gesuita-politologo — si è percepito un mònito (ancorché modulato dalla prudenza) alla Democrazia cristiana sulla non indefettibilità della « servitù elettorale » dei cattolici verso questo partito, qualora esso (e qui il discorso di padre Sorge si è fatto un tantino elusivo) non sia più pienamente rappresentativo dell'autentica ispirazione dei cattolici nella vita civica ecc. L'occasione di questa precisazione è emersa quasi inavvertitamente nella relazione conclusiva — tenuta appunto da padre Sorge — del convegno dedicato a « Evangelizzazione e culture oggi in Italia » svoltosi a Bologna dal 28 al 30 settembre scorsi presso il Centro San Domenico.*

La sede (ambientale e culturale) « non politica » può suggerire la minore importanza da accreditare all'affermazione; ma l'autorevolezza del

relatore, e la circostanza che in quel momento tra gli ascoltatori vi fosse l'on. Zaccagnini, possono indicarne un significato non peregrino.

In realtà il convegno è stato l'occasione di valutare la sensibilità culturale dei cattolici impegnati particolarmente nella vita politica, piuttosto che un'assise di indagine e di studio sui problematici rapporti tra culture contemporanee e momento di evangelizzazione cristiana.

Gli uomini e le donne transitati sulla passerella del convegno sono stati molti, e in questo senso numerico il pluralismo e quanti ne sostengono l'efficacia possono dirsi paghi. Non altrettanto forse, a nostro avviso, se si annette alla presenza pluralistica un immancabile stimolo al raffinamento qualitativo, perché anzi (almeno in questo caso) ci è sembrato molto scialbo e persino culturalmente acritico il livello degli interventi della base, tutti o quasi tutti ripetenti moduli sociologici e perciò stesso quasi impossibilitati a individuare il problema centrale che doveva emergere e dibattersi nel convegno: l'esistenza — o la possibilità — di una cultura cristiana, oggi.

Anche se il convegno non voleva essere « intellettuale, benché non pochi di noi siano intellettuali» come ha affermato il prof. Achille Ardigò, e anche se questo era un incontro di « scambio di esperienze pastorali e di riflessioni per una migliore animazione della nostra società », tuttavia non può sfuggire l'importanza di un approfondimento dei due termini « cultura cristiana » in una fase storica di diaspora mentale ed etica, dove il recupero di alcuni essenziali valori (il senso del vivere, ad esempio) è legato alla proposta di idee direttrici, irrinunciabili da parte dei cristiani, e che possono almeno ispirare una cultura.

Dal folto sottobosco di divagazioni sociologistiche al quale si accennava, si differenziano così, nella loro importanza meditativa, le due sole relazioni che a nostro avviso abbiano veramente meritato attenzione e riflessione, anche per la fermezza con la quale sono state proposte al pubblico degli intervenuti. Ci riferiamo alla linea sulle « attuali prospettive teologiche della Chiesa » di mons. Agresti, vescovo di Lucca, e alla « antropologia esistenziale nell'orizzonte del Cristianesimo » esposta dal prof. Pietro Prini.

La relazione Agresti ritrova della coscienza teologica i valori essenziali per un approccio alla cultura con il monito del rifiuto di ogni compromesso che porti all'identificazione dell'evangelo con « una » cultura. Certamente occorre superare la rottura tra i due termini, che attualmente si verifica; l'atteggiamento dialogico che conservi una dualità e non un dualismo può essere il primo connotato dell'approccio cristiano alla cultura. E quale sarà il momento interiore che lo caratterizza? « Il discernimento con occhi illuminati dalla meditazione sulla Parola di Dio» ha detto Agresti; l'acquisizione di un nuovo sensorio che permetta una paziente e vigile azione selettiva del dato culturale mondano.

A questo punto anche il rapporto fede-cultura potrebbe arroccarsi in un neo-integralismo o esaurirsi in una diaspora; esperienze entrambe da evitare con la tensione verso una « comune testimonianza cristiana nei gruppi pur differenziati »; con « il senso dell'incarnazione non confuso e non ideologizzato »; con « valori morali secondo la morale della grazia ». Il rischio frequente di una filosofia della vittoria, o d'altra parte di una filosofia del fallimento, è da superare con la comune esperienza di interiorità nella Chiesa che ritrova nella preghiera e nella contemplazione le vie della presenza cristiana.

Non nascondiamo un intimo compiacimento (e anche un po' lo stupore) nell'ascoltare, dalle parole di mons. Agresti, la « riemersione » — come dato essenziale nella realtà della coscienza personale e della storia — del rapporto peccato-grazia*: compiacimento e stupore che vengono dalla consapevolezza che nella pastorale quel rapporto è ormai da anni occultato e quindi considerato irrilevante, o, incredibilmente, dimenticato.*

Nella linea di una sicura affermazione della fondazione metafisica della realtà dell'uomo si è mossa la riflessione di Pietro Prini. L'esperienza moderna ha offerto alla coscienza della società vari modelli di identità umana; dal modello positivistico e naturalistico, a quello psicanalitico, al modello economicistico di tipo marxiano, nessuno dei quali ha interpretato nella sua interezza il dato esistenziale umano. Le antropologie, tutte succedanee, hanno rivelato la precarietà della loro proposta filosofica e pratica; e anche se esse hanno avuto o hanno qualcosa da dire, non esaurendo tuttavia le esigenze della cultura del profondo, come Prini definisce la filosofia, restano il simbolo di una tentata e non raggiunta identificazione dell'uomo.

Una «ontologia dell'uomo» emerge sempre più fortemente e drammaticamente nella coscienza contemporanea, e in essa si situa quell'esigenza del senso dell'assoluto trascendente *che permette la rifondazione di un umanesimo capace di apertura verso il sacro, verso il religioso.*

Nella «sintesi» conclusiva del convegno. P. Sorge ha tracciato una cronaca dell'azione culturale dei cattolici in questi ultimi anni rilevando, con qualche ovvietà, la difficoltà della realizzazione di una cultura cattolica nell'attuale fase storica di mimetizzazione e di dispersione. E, più che tentare di definire che cosa sia una « cultura cattolica », egli ha indicato una metodologia per fare cultura da parte dei cattolici, enumerando quattro aspetti o connotati: la creatività, la laicità, il pluralismo e la complementarietà; doti peraltro non precipue ed esclusive di una cultura che voglia offrire un profilo cristiano. Appunto per questo in alcuni si è confermato il dubbio sulla possibilità di esistenza di una cultura cristiana, o più specificamente « cattolica ».

In realtà il convegno, come si diceva prima, avrebbe dovuto accentrare le proprie riflessioni e gli approfondimenti sull'esistenza, la natura e i limiti di una cultura con quegli aggettivi — come del resto suggeriva lo stesso tema generale.

Non temiamo di dire che l'ormai estesa politicizzazione delle idee, e il loro decadimento in ideologie, ha sviato la ricerca e la stessa sensibilità intellettuale e spirituale, col rendere questo — e altri convegni — il tramite « culturale » dell'efficienza di una risposta pólitica.

[Antonio Manfredi]

CIÒ CHE MOLTI IGNORANO: UN SACERDOTE CATTOLICO ALL'ORIGINE DELL'ANNO INTERNAZIONALE DEL BAMBINO — *Volge ormai al termine l'Anno Internazionale del Bambino, e, in attesa di un bilancio definitivo, già ci si chiede in che misura esso abbia conseguito il suo scopo, cioè quello di polarizzare l'attenzione pubblica e privata sui problemi dell'infanzia per suscitare una maggiore sensibilizzazione e stimolare concrete iniziative.*

Le notizie che provengono da tutto il mondo riferiscono che l'iniziativa delle Nazioni Unite ha incontrato una rispondenza che, pur se inferiore a ciò che avrebbe richiesto la gravità del problema, non si era mai riscontrata in occasione di altri « anni » dedicati dalle Nazioni Unite ad altri problemi (si pensi all'« Anno del rifugiato politico », all'« Anno della donna », ...). Non vogliamo fare la cronistoria delle passate « dediche », ma non si può non constatare che alcune di esse passarono senza lasciare traccia. Non è così della proclamazione del 1979 ad Anno Internazionale del Bambino, e si può veramente dire che questa volta l'ONU « ha fatto centro ».

Perché questo successo?

Esso si spiega solo con l'accurata e capillare preparazione di questa grande iniziativa che non è stata un'operazione decisa di punto in bianco dai vertici dell'ONU, bensì sorta dalla base, in seguito al perseverante e appassionato lavoro intessuto per anni da un tenace ed entusiasta sacerdote cattolico, il canonico belga Joseph Moerman, segretario generale dell'Ufficio Cattolico Internazionale del Bambino, organizzazione con sede a Ginevra.

Il canonico Moerman giunse a questo alto incarico con una vasta esperienza internazionale dei problemi dell'infanzia e dell'educazione. Nato nel 1920 nel Belgio fiammingo, dopo aver completato gli studi sacerdotali si laureò in teologia a Lovanio, insegnò a lungo in Belgio, poi per dieci anni lavorò in Africa per l'Ufficio Cattolico Internazionale per l'Educazione (frutto di questa lunga esperienza fu un libro sull'educazione cattolica in Africa). Nel 1967 fu chiamato a ricoprire l'attuale incarico a Ginevra.

L'idea di far proclamare dalle Nazioni Unite un «Anno Internazionale

del Bambino » fu sviluppata dal canonico Moerman fin dal 1972, quando la propose al Segretario Generale dell'ONU, Kurt Waldheim, il quale lo incoraggiò a portare avanti l'iniziativa tramite i normali canali delle Nazioni Unite. Iniziò allora una lunga trafila, al tempo stesso promozionale, organizzativa e burocratica, che il canonico Moerman, uomo di grande esperienza, condusse con perizia tessendo attorno alla sua idea una fitta rete di appoggi e consensi ad alto livello internazionale.

E qui, per comprendere il cammino che dovette subire l'idea originaria per diventare dopo sette anni un'iniziativa ufficiale delle Nazioni Unite, dobbiamo premettere una breve descrizione dei tipi di organizzazioni che operano a livello internazionale. Esse si dividono in due grandi categorie: le organizzazioni governative e quelle non governative. Le prime vengono costituite dai governi, e la più importante è l'ONU e la sua grande famiglia di Agenzie specializzate (FAO, UNESCO, OMS, UNICEF. ILO, ...). Le organizzazioni internazionali non governative, invece, sono definite « organizzazioni internazionali di privati cittadini », e più comunemente abbreviate in NGO (Non Governmental Organizations). Sono enti internazionali che tutelano gli interessi più disparati, e sono originati da confessioni religiose, gruppi professionali, sindacali, scientifici, culturali, sportivi, ricreativi, assistenziali, ... e talvolta hanno anche milioni di associati sparsi in tutto il mondo. Le NGO più importanti vengono riconosciute dalle Nazioni Unite come « enti consultivi », e svolgono un ruolo rilevante di stimolo e consulenza nell'ambito della vita dell'ONU e delle sue Agenzie. La Chiesa, naturalmente, è presente con numerose NGO molto attive, una delle quali, per l'appunto, è l'Ufficio Cattolico Internazionale del Bambino diretto dal canonico Moerman.

Dopo questa necessaria parentesi comprenderemo meglio il cammino seguito dall'idea originaria dell'intraprendente sacerdote fiammingo. Egli, per realizzare il suo progetto, cominciò ad interessare altre NGO. Riuscì dapprima a conquistare all'idea lo IUCW (Unione Internazionale per il Benessere del Bambino), che aiutò il canonico Moerman a trovare adesioni, tanto che nel 1973 erano più di una dozzina le NGO che sostenevano la iniziativa. Fu grazie a questa forza che un loro portavoce presentò ufficialmente la proposta alla riunione esecutiva dell'UNICEF (l'Agenzia delle Nazioni Unite per l'infanzia) del 1974, suggerendo di scegliere il 1979 per « Anno Internazionale del Bambino » poiché in quell'anno sarebbe caduta la ricorrenza del ventesimo anniversario della Dichiarazione dell'ONU sui Diritti del Bambino. L'UNICEF accolse la proposta, e nel 1975 la fece propria presso il Consiglio Economico e Sociale delle Nazioni Unite, il quale, dopo averla approvata a sua volta, la presentò al massimo organo dell'ONU, l'Assemblea Generale, che l'approvò per acclamazione il 21 dicembre 1976, proclamando finalmente il 1979 « Anno Internazionale del Bambino ».

Ora che la lunga trafila burocratica era stata espletata con successo,

occorreva un intenso e capillare lavoro di preparazione, per il quale fu costituito uno speciale comitato internazionale, il « IYC/NGO », che doveva svolgere il lavoro più importante e delicato, cioè coordinare le proposte, i suggerimenti e le iniziative delle numerosissime organizzazioni che avevano deciso di partecipare alla preparazione dell'Anno: si trattava di più di 150 NGO, oltre ad altre 600 che mostravano vivo interesse e volevano essere tenute al corrente. A presiedere questo speciale comitato internazionale fu scelto colui che aveva iniziato quella grande impresa e l'aveva condotta in porto, il canonico Moerman, che anche in questa veste diede il meglio di se stesso (malgrado subisse in quel periodo un attacco cardiaco), con un contributo basilare nel definire gli scopi, le caratteristiche e gli obiettivi che avrebbe dovuto avere l'Anno Internazionale del Bambino.

Si può dire, senza tema di esagerare, che senza il canonico Moerman molto probabilmente questa iniziativa non sarebbe stata presa, e che se essa ha incontrato interesse e partecipazione fecondi di speranze, ciò si deve al sacerdote belga, al suo entusiasmo, alla sua pazienza e al suo grande amore per l'infanzia.

[Paolo Zino]

LIBRI - Rassegne

RIFLESSIONI SULLA CHIESA IN SANT'AGOSTINO

JOSEPH RATZINGER, Popolo e casa di Dio in sant'Agostino, Jaca Book, Milano 1978; pp. XV-347 (Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, München 1954).

Riflessioni sulla Chiesa

Da un anno di intensa ricerca (1950-51) è nata questa tesi di laurea, coi pregi e i limiti di ogni lavoro del genere: impegno ed entusiasmo giovanile, abbondanza di materiale e di erudizione, timore di sacrificare qualcosa, ripetizioni concettuali, quantunque richieste dalla diversa prospettiva dell'indagine, complicazioni di ordine metodologico e bibliografico, fretta determinata dalla pressura del tempo, le cui scadenze sono talora inesorabili. Pubblicata, «lievemente rielaborata» (p. XIV), nel 1954 ha riscosso vasti ed apprezzati consensi, suscitando l'interesse degli esperti per la novità ed originalità dell'argomento, per la serietà scientifica e la solidità dello studio, tanto da essere assolutamente indispensabile a chi vuole approfondire ulteriormente il tema (1).

Il motivo, la genesi e il contenuto sono indicati dall'Autore nella presentazione all'edizione italiana (XI-XV), nella prefazione (1-5) e nella conclusione (329-333), dove, con « sguardo sintetico », vengono raccolti i temi fondamentali dell'ecclesiologia agostiniana, dagli scritti giovanili alla maturità, collegati alle espressioni « casa di Dio » e « popolo di Dio », sottoposte a un'analisi densa e minuziosa. *Domus Dei*, espressione mutuata quasi esclusivamente dalla Scrittura, pur tenendo presente l'uso linguistico latino, non denota tanto il luogo di culto, a cui Agostino, uomo dello spirito e amante delle ricchezze interio-

(1) Tra le varie recensioni consultate: B. CAPELLE, Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale 7 (1954), 48; J. A. SCHERZER, Angelicum 32 (1955), 404-405; H. RONDET, Recherches de Science Religieuse 44 (1956), 155-156; T.J. Van BAVEL - F. Van der ZANDEE, Répertoire bibliografique de S. Augustin 1950-1960, Steenbrugge 1963, pp. 674-675.

ri (2), non dà particolare importanza e significato (3), quanto la comunità viva dei cristiani, in cui Dio abita come nel suo tempio (4), il popolo di Dio, variamente composito e che include tutte le membra (laici e gerarchia): « l'intera comunione visibile » (p. 176), la Chiesa, raccolta da tutte le genti in « una comunità di fede e di amore fondata in Cristo » (p. 330). Dato il molteplice valore semantico dell'espressione e lo « spazio straordinariamente amplio » (p. 330) che occupa nella produzione agostiniana, per definirne l'ecclesiologia sembra preferibile e più feconda l'espressione *populus Dei*. L'analisi di *populus* e di *civitas* ha come fonti la Sacra Scrittura e il mondo romano, s'inserisce nel contesto liturgico-sacramentale, che possiede una rilevanza teologica importantissima (*lex orandi lex credendi*), e da questo contesto « il popolo ha la sua vera e propria qualità nell'essere comunità sacramentale del corpo di Cristo, cioè *corpus Christi* » (p. 331). Adombrato nella storia d'Israele, che appare come una sola *civitas*, politica e religiosa, opposta a quella pagana, divisa e sterminata per il numero dei popoli e degli dei, nel Nuovo Testamento il *populus Dei* diviene il *corpus Christi*, che costituisce la *differentia specifica* tra i due concetti universali di *populus* e di *civitas* (p. 332).

Il risultato dell'approccio storico-culturale del Ratzinger con Agostino si manifesta nella convinzione che « la rilettura cristologica dell'Antico Testamento e la vita sacramentale centrata nell'Eucarestia sono i due elementi portanti nella visione agostiniana della Chiesa » (p. XIII), la quale « è appunto il popolo di Dio esistente come corpo di Cristo » (p. 332).

L'autore segue l'evolversi di questa idea, si sofferma su alcune immagini significative, delinea i vari aspetti della Chiesa

---

(2) A tutti è noto il passo del *De vera religione* (39, 72) che invita a rientrare, dall'esteriorità, in se stessi ed è considerato il fondamento dell'interiorità agostiniana. Dei numerosissimi testi citiamo solo: *in ps.* 76,9 (*quanta homo habet intus, et non fodit?*); *In Jo.* 15, 25; 20, 11-13; 33, 5; *S.* 19, 2; *Conf.* 10, 8, 15. Cfr. POSSIDIO, *Vita di S. Agostino*, a cura di M. Pellegrino, Alba, 1955, 23-24.

(3) Nelle *Confessiones* ricorda la risposta di Vittorino a Simpliciano: «*Ergo parietes faciunt Christianos?* » (8, 2, 4) e nel *De catechizandis rudibus* fa notare come gli spazi ecclesiastici raccolgano, tra le loro mura, veri e finti cristiani (7, 11; 25, 48; 27, 55). A proposito di Roma afferma che « la città non consiste nelle pareti, ma nei cittadini » (*S. de Urbis excidio*, 6) e quindi essa nonostante il saccheggio dei barbari, « non perisce, se non periscono i Romani », che costituiscono propriamente la città (*S.* 81, 9). *In ps.* 121, 4: « Nam civitas proprie in hominibus habitantibus intelligitur ».

(4) Cfr. *De magistro* 1, 2; 14, 46; *In Io.* 18, 10; *in ps.* 4, 8; 139, 15; 94, 6: « *Si ergo nos sumus templum Dei, ara Dei anima nostra est. Sacrificium Dei quid est? Forte hoc facimus modo, imponimus in ara sacrificium, quando Deum laudamus* ».

e, quantunque tratti di ecclesiologia, abbraccia, per così dire, tutta la vita e la dottrina del vescovo di Ippona. Si mette in dialogo con lui, nella certezza che colui, che si è impadronito dell'unica verità che è Cristo e da lui si è lasciato afferrare, rimane una presenza viva e un valido interlocutore « per tutti i tempi » (p. 333), degno « di esser interrogato per amore non solo della tradizione da lui portata ma anche per la teologia da lui elaborata » (p. 52). Entra nel suo ricco e complesso mondo interiore, ne accompagna l'evoluzione spirituale (la « geistige Entwicklung » così cara ai tedeschi di ogni tempo!) alla scoperta della concezione ecclesiologica che, anticipata dagli scritti giovanili e antimanichei, si rivela soprattutto nelle omelie (*Sermones, Enarrationes in psalmos, Tractatus in Iohannis evangelium*), nelle opere antidonatiste e nel *De civitate Dei*, mentre tralascia le opere antipelagiane perché la polemica, importantissima per il contributo teologico alla dottrina della grazia, è pressoché ininfluente a livello ecclesiologico. Questo però non significa affatto negare od escludere la connessione esistente tra la dottrina della grazia e la dottrina della Chiesa (pp. 135 e 136, n. 1).

Un'indagine preliminare, delimitata da un avvenimento eccezionale e da una data basilare, ci permette di percorrere il cammino aspro ed irto di difficoltà su cui « il più grande maestro della Chiesa occidentale ha trovato accesso alla Chiesa » (p. 52). L'anno 391 è un momento decisivo e gravido di conseguenze, non tanto esteriori quanto interiori: al cristiano Agostino, battezzato da Ambrogio nella notte pasquale del 387, che ha progettato di servire Dio, nello studio e nel lavoro, « nei digiuni, nelle preghiere e nelle opere buone », come scrive il biografo Possidio (5), con un gruppo ristretto di amici, viene addossata una gravosa ed impegnativa responsabilità che lo assorbirà totalmente per un quarantennio, sino alla morte (391-430). L'ordinazione sacerdotale segna così « il passaggio dal filosofo che disputa al predicatore che annuncia » (p. 13). Non si tratta più di condividere con pochi intimi un nobile ideale di vita spiritualmente fecondo (l'esperienza comunitaria agostiniana di Tagaste e Ippona, purtroppo trascurata dal Ratzinger, è ricca di spunti e contenuti ecclesiali e, contro i donatisti che hanno rotto l'unità religiosa africana, costituisce un forte argomento apologetico a favore dell'unica Chiesa), quanto di porsi a servizio di molti nell'atteggiamento umile e generoso di chi spezza il pane della parola di Dio ai fedeli (6), approfondisce e di-

(5) *Vita* 3, 2, p. 49.

(6) *In ps.* 36, 3, 5: « *Panis est enim verbum Dei, quod numquam ab ore iusti discedit* ».

fende, contro gli attacchi ricorrenti di pagani, giudei, eretici e cattivi cristiani (7), la dottrina della fede. La nuova situazione, oltre che determinare un diverso rapporto con la realtà ecclesiale e la Scrittura, richiede una conoscenza migliore dell'ambiente in cui deve operare (ad Ippona, diversamente da Tagaste, si trovano due chiese: la cattolica e la donatista, ivi contrapposte, ben possono definirsi, non tanto a livello di spazi cultuali bensì di sacramenti, « *duo populi* »; pp. 171-172 e 185, n. 3), un approfondimento dottrinale non solo della precedente e gloriosa tradizione locale, ai cui massimi esponenti (Tertulliano, Cipriano, Ottato) il teologo bavarese dedica due densi e illuminanti capitoli (pp. 57-132), ma anche del « pensiero di tanti altri autori ecclesiastici orientali e occidentali, che egli cita e mostra di conoscere altrettanto bene » (8). Dagli uni recepisce l'aspetto istituzionale-gerarchico già fissato, dagli altri, specialmente Ilario, Crisostomo, Cirillo di Alessandria (pp. 206-210), l'aspetto mistico-sacramentale del Corpo di Cristo, che è la Chiesa (9). Di qui egli trae lo spunto per l'ulteriore riflessione teologica e per l'eventuale superamento di impasse e di problemi talora intravisti ma non risolti.

L'incontro di Agostino con la Chiesa.

Nella prima sezione — I fondamenti della comprensione agostiniana della Chiesa — l'Autore ricostruisce « l'esperienza ecclesiale di Agostino nella sua conversione secondo le *Confessiones* » (pp. 14-19), cogliendo il *sensum Ecclesiae* che scaturisce dagli scritti giovanili. I vari momenti, che vengono ripresi nelle opere seguenti, dal concetto filosofico (razionalismo e ma-

(7) Nel *De catechiz. rud.* Agostino non cessa di mettere in guardia i «principianti» contro le tentazioni e gli scandali che subisce la Chiesa all'esterno (pagani, giudei, eretici) e all'interno (cattivi cristiani): mentre gli eretici e gli scismatici sono tralci infruttuosi, recisi dall'unica vite che è la Chiesa (26, 44; 25, 48), i cattivi cristiani costituiscono la paglia nell'aia del Signore (25, 48) e sono i peggiori nemici della Chiesa (*in ps.* 30, II, 2, 6; 99, 12; 132, 4; S. 5, 8; 15, 6, 6; *S. Guelf.* 18, 2. MA I, 501).

(8) A. GIACOBBI, *La Chiesa in S. Agostino. Mistero di comunione*, Roma, 1978, p. 25.

(9) *In ps.* 36, 3, 4: « *Dominus enim ipse in corpore suo, quod est Ecclesia, iunior fuit primis temporibus, et ecce iam senuit. Nostis, et agnoscitis, et intellegitis, quia in hoc positi estis, et ita credistis, quia caput nostrum Christus est; corpus capitis illius nos sumus... Corpus autem Christi, quod est Ecclesia* ». A questo brano si possono aggiungere tutti quelli che trattano del Cristo totale e vengono usate le espressioni: *unus Homo, unus vir, una persona, Christus integer, Christus totus*, che designano l'unico organismo che formano Cristo e la Chiesa: *in ps.* 3, 9; 9, 14; 17, 51; 18, 2, 10; 26, 2, 23; 29, 2, 5; 30, 2, 3; 90, 2, 1; S. 137, 1; 341, 1.

terialismo manicheo, scetticismo, neoplatonismo) al teologico (autorità e fede, Scrittura e Chiesa, mediazione di Cristo, Uomo-Dio); dal dualismo metafisico manicheo dei due principi, attraverso il dualismo platonico di mondo sensibile e intelligibile, al dualismo biblico (poi a fondamento della visione grandiosa del *De civitate Dei,* che « non rappresenta perciò una ricaduta nel manicheismo bensì una tappa del suo superamento», pp. 29 e 38, n. 8); dall'atteggiamento piuttosto intimistico-personale (Dio e l'anima!) al comunitario (« La Chiesa appare qui — nel *De utilitate credendi* — come la *catholica,* come la moltitudine dei credenti sparsi su tutta la terra e quindi come il prodigio divino visibile che rinvia al di là di sé all'invisibile », pp. 37-38); dall'*intellectus* alla *caritas* (in cui la purificazione non è più opera di pochi o di una élite intellettuale ma riguarda tutti e si traduce, nella conversione del cuore operata da Dio, nel duplice precetto dell'amore di Dio e del prossimo), che scandiscono le ascensioni agostiniane e segnano il graduale passaggio « da una teologia configurata in modo quasi puramente metafisico... a una comprensione sempre più storica del cristianesimo » (p. 28), mi trovano complessivamente d'accordo con l'Autore. Egli possiede anche il pregio di individuare, talvolta con fine sensibilità e intuito psicologico, nell'azione e nelle idee, che si collegano intimamente e si influenzano reciprocamente (10), temi che saranno sviluppati in altro contesto da Agostino sacerdote e vescovo.

In quest'analisi preliminare è stranamente dimenticata l'ultima e significativa opera scritta da laico verso il 390, il *De vera religione;* con mia meraviglia non la ritrovo, se non erro, neppure nelle numerosissime note, dall'apparato critico eccezionale, che impreziosiscono il volume, tanto più che in essa sono già enucleate molte idee sviluppate dal *De civitate Dei,* il cui contenuto è analizzato a lungo e in profondità nella seconda sezione (pp. 195-328).

Non mi sento inoltre di condividere il giudizio alquanto sbrigativo che esclude dalle *Confessiones* una vera esperienza ecclesiale (p. 15), quando si pensi al ruolo, reale e determinante, della Chiesa milanese e dei suoi grandi rappresentanti, Am-

(10) I collegamenti sono frequenti, cfr. p. 13 (« Infatti il cammino spirituale di un uomo non è separabile dalla sua azione, nata appunto da tale spirito »); 57-59; 136 (« La storia della sua Chiesa è d'ora in poi al tempo stesso la storia del suo proprio spirito »); 197 (« le idee non sono separabili dalla forma casuale storica in cui sono nate e se le si separa da essa, vengono private di ciò che è loro proprio »); 201 (la caduta di Roma e l'irruzione di nuovi popoli « costrinse Agostino alla riflessione sui fondamenti ultimi del mondo che ormai si avvicinava al tramonto »).

brogio e Simpliciano, spesso ricordati con affetto riconoscente (11), nella conversione di Agostino. Si può affermare con tutta certezza che la prima e consapevole esperienza di Chiesa egli l'ha fatta a Milano: è rimasto profondamente colpito da una comunità colta e operosa, religiosamente viva, ardente di zelo per la « casa di Dio », salda e compatta attorno al pastore amato e venerato, pronta a condividerne la sorte e fiduciosa della protezione divina. Dell'episodio, ben noto, per il possesso della basilica Porziana, contesa da ariani e cattolici, abbiamo la testimonianza diretta di Agostino, non ancora cristiano. Il brano, in cui si riscontrano due atteggiamenti dottrinali caratteristici di Cipriano: il rapporto Chiesa-vescovo e l'unità della stessa (12), merita di essere citato per esteso, anche per le innovazioni cultuali ambrosiane, recepite poi da Agostino (13):

> « *Non da molto tempo la Chiesa milanese aveva introdotto questa pratica consolante e incoraggiante, di cantare affratellati, all'unisono delle voci e dei cuori, con grande fervore. Era passato un anno esatto, o non molto più, da quando Giustina, madre del giovane imperatore Valentiniano, aveva cominciato a perseguitare il tuo campione Ambrogio, istigata dall'eresia in cui l'avevano sedotta gli ariani. Vigilava la folla dei fedeli ogni notte in chiesa, pronta a morire con il suo vescovo, il tuo servo. Là mia madre, ancella tua, che per il suo zelo era in prima fila nelle veglie, viveva di preghiere. Noi stessi, sebbene ancora freddi del calore del tuo spirito, ci sentivamo tuttavia eccitati dall'ansia attonita della città. Fu allora che s'incominciò a can-*

(11) Per Ambrogio, cfr. *Conf.* 5, 13, 23-14, 24; 6, 1-3; 9, 5, 13; *Sol.* 2, 14, 26; *De util. cred.* 8, 20; *Epp.* 31, 8; 36, 14, 32; 44, 4, 7; 54, 2, 3; 82, 3, 24; 147, 23, 52; *De doctr. christ.* 4, 21, 45-50; *Contra Jul.* 1, 3, 10.

Cfr. F. Van der MEER, *S. Agostino pastore d'anime*, Roma, 1971, il paragrafo « *Il suo modello: Ambrogio* », pp. 1219-1224; L. F. PIZZOLATO, *L'incontro con Ambrogio*, in *L'itinerario della fede*, Pavia, 1969.

Per Simpliciano, cfr. *Conf.* 8, 1, 1 s.; *ep.* 37; *De civ. Dei* 10, 29, 2; *Retract.* 2, 1 in cui recensisce il *De 83 quaestionibus ad Simplicianum.*

Sull'argomento, nella sua globalità, cfr. A. TRAPE', *La Chiesa milanese e la conversione di S. Agostino*, in *Ricerche storiche sulla Chiesa Ambrosiana. Nel XVI centenario dell'episcopato di S. Ambrogio*, Archivio Ambrosiano 27 (1974), 5-24.

(12) CIPRIANO, *ep.* 66, 8: « *plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens. Unde scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo* ».

(13) Cfr. E. CATTANEO. *Il culto cristiano in S. Agostino e influssi della Chiesa Ambrosiana*, in *S. Ambrogio e S. Agostino*, Pavia, 1979, 59-79.

tare inni e salmi secondo l'uso delle regioni orientali, per evitare che il popolo deperisse nella noia e nella mestizia » *(14).*

Alla Chiesa ambrosiana, « *nota universo orbi terrarum* », guarderà sempre con l'ammirazione e la gratitudine del figlio rigenerato a Cristo, e lo ripeterà a Cartagine nel 403 ai donatisti che, subdolamente, gli chiedono le credenziali (il certificato battesimale!) del battesimo e della fede. Il vescovo d'Ippona, a cui basta essere iscritto nel testamento del Padre e non in una carta labile e senza valore di uomini (15), così risponde:

« *Dicano dunque contro di noi tutto ciò che vogliono; noi li amiamo anche se essi non vogliono. Perché, fratelli, noi conosciamo le loro parole e per esse non ci adiriamo con loro; con pazienza sopportate insieme con noi. Essi si accorgono di non aver fondamento nella loro causa, e volgono contro di noi le loro lingue e cominciano a dir male di noi; molte cose che conoscono e molte che non conoscono. Quelle che conoscono si riferiscono al nostro passato; siamo stati infatti un tempo, come dice l'Apostolo, stolti e increduli, e alieni da ogni opera buona. Fummo stolti e folli in un errore perverso, non lo neghiamo; e quanto più non neghiamo il nostro passato, tanto più lodiamo Dio che ci ha perdonati. Perché, dunque, o eretico, abbandoni la causa ed attacchi l'uomo? Che cosa sono io, insomma? che cosa sono? Sono forse la Cattolica? sono forse l'eredità di Cristo diffusa tra le genti? A me basta essere in essa. Tu biasimi il mio passato di male, e che cosa fai di straordinario? Contro i miei peccati io sono più severo di te: ciò che tu hai biasimato, io l'ho condannato. Volesse il cielo che tu mi imitassi, e che diventasse finalmente passato anche il tuo errore! Ecco: conoscono i miei peccati passati, soprattutto in questa città. Noi qui abbiamo vissuto nel male, lo confesso; e quanto mi rallegro per la grazia di Dio, altrettanto dei miei trascorsi, che dirò? che mi dolgo? che*

(14) *Conf.* 9, 7, 15 (Opere di S. Agostino, Città Nuova, Roma, NBA, I, 1965, p. 271).

(15) *In ps.* 36, 3, 18: « *Tamen, fratres, ante omnia custodite hereditatem nostram, de qua securi sumus nos in testamento Patris nostri esse: non in aliqua charta frivola alicuius hominis, sed in testamento Patris nostri* ».

mi rallegro? Neppure questo posso dire; volesse il cielo che mai fossi stato in tali condizioni! Tuttavia qualunque cosa io sia stato, nel nome di Cristo tutto ciò è passato. Non conoscono invece ciò di cui ora rimproverarmi. Vi sono peraltro cose per cui merito tuttora rimprovero; ma essi sono molto lontani dal conoscerle... Perché io mi conosco meglio di loro, ma Dio mi conosce meglio di me stesso. Non vi insultino dunque per colpa nostra, non lo permetta Cristo. Dicono costoro: E chi sono? donde vengono? noi qui li conosciamo per malvagi, dove sono stati battezzati? Se ci conoscono bene, sanno che abbiamo navigato a lungo, sanno che siamo stati in esilio, sanno che in un modo ce ne siamo andati, ed in un altro siamo tornati. Non qui siamo stati battezzati; ma laddove siamo stati battezzati la Chiesa è riconosciuta da tutto il mondo intero. Sono molti i fratelli i quali sanno che siamo stati battezzati, e che con noi lo sono stati. E' facile dunque sapere tutto questo, se qualche fratello si preoccupa di questo. Ma a costoro daremo soddisfazione, e dimostreremo loro alcunché con la testimonianza della Chiesa con cui non sono in comunione? Giustamente essi non sanno che noi siamo stati battezzati in Cristo al di là del mare, poiché al di là del mare essi non hanno Cristo. Infatti possiede Cristo anche al di là del mare, chi anche al di là del mare è in comunione con la Chiesa universale » (16).

Agostino e il donatismo.

Il brano ora citato ci introduce alla sezione seconda (Popolo e casa di Dio nella dottrina di Agostino sulla Chiesa), caratterizzata dalla lotta con il donatismo e dal confronto con il paganesimo che, senza dimenticare la produzione antimanichea, ci rivelano chiaramente come l'ecclesiologia agostiniana sia « nata dalla polemica contro l'errore » (p. 155).

Ad Agostino va il merito di aver riportato, come appare anche dal testo precedente, il discorso sulla Chiesa dalle questioni personali (chi ha « tradito »?) ai contenuti teologici (cos'è la Chiesa?), dalla storia alla teologia; di aver inoltre reso

(16) *In ps.* 36, 3, 19 (NBA, XXV, 1967, pp. 837-839).

« la Chiesa un oggetto interno alla dogmatica » (p. 156), rinnovando e ampliando il concetto di teologia, dominata dalla concezione metafisica greca ruotante intorno al mistero trinitario, includendovi « l'ambito storico concreto, cioè la Chiesa e la storia salvifica rimasta in essa presente » (p. 155). Il discorso teologico prende l'avvio dall'autorità comune delle Scritture: contro il particolarismo delle Chiese locali donatiste (17) che, pur nella stessa fede, costruiscono « nuovi luoghi di culto », opponendo *altare contra altare* (pp. 117 e 180), egli afferma l'universalismo della *Catholica,* con cui ama designare l'unica Chiesa di Cristo (18): essa è realmente « il popolo di Dio esistente come corpo di Cristo » (p. 332). La cattolicità non è semplicemente « estensiva » geograficamente ma riguarda « la natura essenziale della Chiesa » (p. 143), nella cui comunione si entra solo attraverso la *caritas.*

L'unità ecclesiale è vista da Agostino sotto l'aspetto carismatico: la Chiesa è l'unico Corpo di Cristo animato e vivificato dallo Spirito Santo o Spirito di Cristo (19). La carità, che lo Spirito Santo diffonde nel cuore dei fedeli (Rom 5, 5), è il principio e la fonte dell'unità: *unitas caritatis in ecclesia* (p. 154). Proprio per la carità che la anima e la informa la Chie-

---

(17) *In ps.* 21, 2, 1-2: « *Possidenti enim universum orbem terrarum, pars offertur; et dicitur sedenti ad dexteram Patris: Ecce quid hic habes. Et pro tota terra ostenditur illi sola Africa... Christi bonus odor sumus in omni loco. In omni loco dixit Paulus Christi bonum odorem esse omnes fideles, et contradicitur, et dicitur: Africa sola bene olet, totus mundus putet* »; 147, 16: « *Haeresis quid monet? Damnat incognitos, damnat totum mundum: Periit totus mundus, nullus est christianus, Africa remansit* ».

(18) Nella polemica coi donatisti sostantivizza l'aggettivo che viene a qualificare la Chiesa aperta al mondo intero e *toto orbe diffusa* (*De unit. eccl.* 20, 56; *C. Crescon.* 3, 35, 39): « *quomodo in haeresi remanebit ad tantam evidentiam sanctae Catholicae, quam diffudit Deus per totum orbem terrarum* » (*in ps.* 54, 20).

(19) *In Io.* 26, 13: « *Norunt fideles corpus Christi, si corpus Christi esse non negligant. Fiant corpus Christi, si volunt vivere de Spiritu Christi. De Spiritu Christi non vivit nisi corpus Christi... Non potest vivere corpus Christi, nisi de Spiritu Christi*»; 27, 6: «*Manemus autem in illo, cum sumus membra eius; manet autem ipse in nobis, cum sumus templum eius. Ut autem simus membra eius, unitas nos compaginat. Ut compaginet unitas, quae facit nisi caritas?... spiritus enim facit viva membra. Nec viva membra spiritus facit, nisi quae in corpore quod vegetat ipse spiritus, invenerit... Haec dicuntur ut amemus unitatem, et timeamus separationem. Nihil enim sic debet formidare christianus, quam separari a corpore Christi. Si enim separatur a corpore Christi, non est membrum eius; si non est membrum eius, non vegetatur Spiritu eius* »; *In Jo.* 32, 8: « *quantum quisque amat Ecclesiam Christi, tantum habet Spiritum Sanctum... Habemus ergo Spiritum Sanctum, si amamus Ecclesiam; amamus autem, si in eius compage et caritate consistimus* ». Cfr. *ep.* 185, 11, 50; *S.* 267, 4, 4.

sa è Chiesa dei santi (20), anche se per ora, contro le assurde pretese dei donatisti che attribuiscono alla Chiesa pellegrina nel tempo le prerogative della futura senza macchia e senza ruga (Ef 5, 27), porta nel suo grembo santi e peccatori. Dei primi l'appartenenza alla Chiesa è reale (*corde*), degli altri è solo apparente (*corpore*): questi rimangono nel piano del *sensus*, del *mundus sensibilis*, dell'uomo esteriore, dell'apparenza, quelli sono nel piano dell'*intellectus*, del *mundus intelligibilis*, dell'uomo interiore, della verità e dell'essere (p. 151). Gli uni sono portati e sopportati con pazienza sino alla fine dei tempi: questo dimostra « che non è affare della Chiesa espellere questi peccatori perché non è affare suo deporre il corpo di carne, bensì è affare del Signore che la risusciterà e la trasformerà nella sua vera forma di salvezza » (p. 151); gli altri sono generati dalla *Mater Ecclesia* o *Mater Catholica*, una delle tante figure della Chiesa care ad Agostino, che la collega affettuosamente alla dolce e indimenticabile figura della madre Monica, più feconda spiritualmente che corporalmente (21).

Pur riconoscendo, diversamente da Cipriano, la validità dei sacramenti amministrati dagli eretici o scismatici, che per lui sono la stessa cosa — l'eresia infatti « è *schisma inveteratum:* l'ostinata adesione alla separazione dalla comunità della Chiesa costituisce il nocciolo dell'eresia », che non consiste « in un errore della teoria, bensì in un falso rapporto con la comunità giuridica » (p. 156) —, perché sono di Cristo, unico Mediatore tra Dio e l'uomo, senza il quale è impossibile salvarci, nega l'efficacia salvifica degli stessi in quanto gli eretici non possono conferire lo Spirito di Cristo che non possiedono:

> *« Giustamente si deve ritenere che coloro che hanno ricevuto il battesimo della Chiesa fuori dalla stessa non hanno lo Spirito Santo sino a quando anch'essi non aderiranno alla Chiesa nel vincolo della pace per la connessione della carità » (22).*

---

(20) *In ps.* 149, 3: « *Haec est Ecclesia sanctorum, Ecclesia frumentorum toto terrarum orbe diffusorum... Ergo Ecclesia sanctorum, Ecclesia catholica est. Ecclesia sanctorum non est ecclesia haereticorum* »; *in ps.* 25, 2, 12; 149, 5.

(21) *Conf.* 5, 9, 16: « *Non enim satis eloquor, quid erga me habebat animi et quanto maiore sollicitudine me parturiebat spiritu, quam carne peperat* »; 9, 8, 17: « *Sed non praeteribo quidquid mihi anima parturit de illa famula tua quae me parturivit et carne, ut in hanc temporalem, et corde, ut in aeternam lucem nascerer* »; 9, 22: « *Nutrierat filios totiens eos parturiens, quoties abs te deviare cernebat* ».

(22) *C. Crescon.* 2, 12, 15; *In Jo.* 32, 7: « *In hac Ecclesia qui non est, nec modo accipit Spiritum Sanctum* ».

La carità pertanto è la discriminante essenziale tra cattolici e donatisti, come lo sarà degli abitanti della *civitas Dei* e della *civitas diaboli* (pp. 220-222; 284-286; 288; 313-316): la separazione, quaggiù, « non è spaziale, bensì sacramentale-giuridica » (p. 171). Dei peccatori si può dire che sono « *nella* » *domus* ma non sono « *la* » *domus Dei:* diventeranno casa e popolo di Dio, nell'ordine spirituale e non semplicemente materiale, quando costituiranno veramente il Corpo di Cristo, la comunità degli adoratori in spirito e verità (Gv 4, 23-24), in cui Dio abita come nel suo tempio più vero: ivi, in opposizione alle tante manifestazioni cultuali degli antichi e dei pagani che « si svolgono puramente nel *mundus sensibilis* » (p. 179), è offerto il vero sacrificio dei cristiani. Nel concetto agostiniano di sacrificio vi è un fortissimo richiamo all'uomo e all'esercizio della carità (23), al Cristo storico, che ha offerto se stesso come sacrificio al Padre (24), e al Cristo mistico o Chiesa, comunità eucaristica:

> « *I fedeli dimostrano di conoscere il corpo di Cristo (l'Eucarestia), se non trascurano di essere il corpo di Cristo (la Chiesa). Diventino corpo di Cristo se vogliono vivere dello Spirito di Cristo. Dello Spirito di Cristo vive soltanto il corpo di Cristo* » *(25).*

Dalla polemica donatista, che pone in risalto i temi dell'unità, pace, concordia e fraternità, Agostino prende lo spunto per spingersi molto avanti nella via dell'inserzione personale e comunitaria, mediante la fede (26) e la carità (pp. 183-184), nell'Eucarestia (27). « Appartenere alla *compages caritatis* non

---

(23) Cfr. *S.* 137, 2, 2; *De unit. eccl.* 2, 2; *Ench.* 56, 15; *De civ.* 10, 6.

(24) *In ps.* 62, 13: « *Ecce levavit ille manus, et obtulit pro nobis sacrificium Deo seipsum, et per illud sacrificium deleta sunt omnia peccata nostra* »; 64, 6: « *Exstitit ergo a Deo Domino missus quidam sacerdos noster; assumsit a nobis quod offerret Domino, ipsas diximus sanctas primitias carnis ex utero virginis. Hoc holocaustum obtulit Deo: extendit manus in cruce... Tu sacerdos, tu victima, tu oblator, tu oblatio* ».

(25) *In Io.* 26, 13 (NBA, XXIV, p. 611).

(26) *Ibi* 25, 12: « *Crede, et manducasti. Discernitur quidem ad operibus fides... Ipsa est enim fides quae per dilectionem operatur* ».

(27) Cfr. i *Sermones* eucaristici 227, 229, 272; *Denis* 3 e 6; *Guelf.* 7; *In Io.* 26-27; *in ps.* 39, 12: « *In hoc corpore sumus, huius corporis participes sumus, quod accipimus novimus; et qui non nostis noveritis, et cum didiceritis, utinam non ad iudicium accipiatis. Qui enim manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit. Perfectum est nobis corpus, perficiamur in corpore* ».

significa quindi null'altro che ricevere in un «vero» senso l'Eucarestia » (p. 184). Nella *caritas* Agostino unisce la concezione ufficiale-gerarchica dei sacramenti di Cipriano con la Chiesa dei santi di Tertulliano (p. 150), per cui la Chiesa è nello stesso tempo istituzione e mistero (pp. 315-316).

Agostino e il paganesimo.

Alla stessa conclusione, sebbene in un contesto dominato da altre preoccupazioni e problemi, giunge il *De civitate Dei,* un'opera poderosa e complessa, come la definisce lo stesso Agostino nel prologo (*magnum opus et arduum)* terminata, dopo anni di lavoro intenso, dal 413 al 426, con un sospiro di sollievo e di ringraziamento a Dio:

> « *Mi sembra di aver mantenuta la mia promessa e di aver compiuta questa grande opera (ingentis operis) con l'aiuto di Dio. Coloro ai quali sembra poco e coloro ai quali sembra troppo ciò che ho detto, mi perdonino. Coloro, poi, i quali pensano che abbia detto abbastanza non siano grati a me, ma pur congratulandosi con me, rendano grazie a Dio* » *(28).*

E' un'opera dalla dimensione cosmica che descrive l'origine, lo sviluppo e il fine delle due città, « *quarum una est Dei, altera huius mundi* », anche se prende il titolo dalla migliore delle due (29).

Il vocabolario e il pensiero agostiniano, dal punto di vista filosofico in relazione soprattutto ai platonici, teologico a Varrone, politico a Roma, la cui caduta provoca il risentimento pagano contro i cristiani e sconvolge, tra costoro, i più che confidano nell'eternità dell'Urbe cui collegano le sorti della Chiesa, sono analizzati a fondo dall'Autore. Il suo studio può considerarsi un'introduzione al *De civitate* e offre una possibile e interessante chiave di lettura e di interpretazione, a cui è rimasto fedele nel tempo. Altrove difende il proprio punto di vista sull'origine (l'Antico Testamento) e il significato (la Chiesa è un « Sachbegriff »: una vera e visibile realtà; *civitas Dei* è una *locutio mystica,* allegorica; *civitas* in Agostino s'identifica con la *polis* antica: una realtà politico-religiosa, in cui il culto e l'amore hanno un ruolo centrale) della dottrina agostiniana di

(28) *De civ. Dei* 22, 30, 5 (traduz. di C. Borgogno, Roma, 1963, p. 1318).

(29) *Retract.* 2, 43; *De civ.,* prologo.

Civitas, portando un grosso contributo al Congresso Internazionale Agostiniano di Parigi del 1954 con la comunicazione *Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins,* pubblicata negli Atti (Augustinus Magister, II, Parigi 1954, pp. 965-979).

Il lettore italiano che desidera approfondire gli argomenti del *De civitate Dei* e rendersi conto degli studi attuali — si tenga presente che il Ratzinger nella sua disamina si ferma agli anni cinquanta (pp. 279-281) —, ha oggi a disposizione l'eccellente e articolata introduzione, a cura di A. Trapè, R. Russel, S. Cotta (pp. IX-CLII), a *La Città di Dio,* della Nuova Biblioteca Agostiniana, edita da Città Nuova, Roma 1978. Di questa introduzione citiamo un brano significativo e sintetico di Trapè sulla triplice dimensione della Chiesa: « La realtà istituzionale è la *communio sacramentorum,* voluta da Cristo sul fondamento degli Apostoli, nella quale vivono insieme buoni e cattivi in attesa della separazione finale.

La realtà spirituale è la *communio sanctorum,* nella quale sono compresi tutti i giusti pellegrini qui in terra in ogni momento del tempo. Infine la realtà escatologica è la *communio praedestinatorum* che comprende tutti e solo i giusti che hanno raggiunto per dono di grazia la salvezza ultima e definitiva ». Si tratta di « tre dimensioni che non hanno la stessa comprensione estensiva — Agostino insiste sulla distinzione tra la prima e la seconda nella controversia donatista e nella distinzione tra la seconda e la terza nella controversia pelagiana — ma che appartengono alla stessa realtà » (p. LXXVII). La Chiesa istituzionale, cominciata ad esistere e a diffondersi dopo la morte di Cristo, partendo da Gerusalemme, il che ha per Agostino un evidente valore simbolico (30), e pellegrina nel tempo, « tra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio » (31), è tuttavia « in alto per la fede e la speranza » (p. 221). Anzi la speranza della vita eterna, che è sorgente di sollievo e di gioia (32), costituisce la ragion d'essere del cristiano: « *propter quam unam proprietatem Christiani sumus* » (33). Quaggiù più che una casa (*domus*) è una tenda (*tabernaculum*): la sua situazione è caratterizzata da guerra e provvisorietà (pp. 247-249);

---

(30) Cfr. A. LAURAS - H. RONDET, *Le thème des deux cités dans l'oeuvre de S. Augustin,* in *Études Augustiniennes,* Paris, 1953, pp. 99-160; A. LAURAS, *Deux cités, Jérusalem et Babylone. Formation et évolution d'un thème central du « De Civitate Dei »,* in *La Ciudad de Dios* 167 (1954), I, pp. 117-150. Cfr. *in ps.* 147, 18-19.

(31) *De civ.* 18, 51; *De catech. rud.* 24, 44; 27, 53; *in ps.* 54, 17; 70, 6; 145, 16.

(32) *De civ.* 18, 49; *S.* 45, 5; *in ps.* 64, 3; 65, 24; 85, 24.

(33) *De civ.* 6, 9, 5.

si tratta di un tempio, che è tuttora in costruzione (p. 252), come bene si esprime il vescovo africano:

> « *La dedicazione della casa di preghiera è la festa della nostra comunità. Questo edificio è divenuto la casa del nostro culto. Ma noi stessi siamo casa di Dio. Veniamo costruiti in questo mondo e saremo edificati solennemente alla fine dei secoli. La casa, o meglio la costruzione richiede fatica. La dedicazione avviene nella gioia... Consideri dunque la vostra carità che questa casa è ancora in costruzione su tutta la terra, come è stato predetto e promesso* » *(34).*

In questa Chiesa, visibile a tutti, si ottiene la salvezza, quando al culto esteriore si accompagna l'interiore e i cristiani, individualmente e comunitariamente come popolo di Dio, diventano sacrificio a Dio: « non c'è appartenenza interiore senza le forme esterne, ma ci sono le forme esterne senza interna appartenenza » (p. 288). A proposito poi della concezione soteriologica ed escatologica della Chiesa, Corpo di Cristo, contemplata nella realtà eterna della salvezza già realizzata (*communio praedestinatorum*), Agostino dice che abbraccia tutti i giusti e gli angeli di Dio: « *Et fit una Ecclesia, civitas Regis magni* » (35). Questa *civitas* che « ha la sua origine, la sua vita e la sua beatitudine nella santissima Trinità » (*De civ.* 11, 24), è la madre della Chiesa (36). I suoi membri o sono in cielo (angeli e santi) o vi tendono attraverso l'amore. Carità e salvezza sono così collegate all'appartenenza alla Chiesa, la quale dice sempre riferimento a Cristo e alla salvezza in Cristo, unico e vero, in opposizione ai molti e falsi dèmoni e agli stessi angeli che mediatori non sono, Mediatore tra Dio e gli uomini. A lui solo infatti appartengono le proprietà divine: *locus sublimis, aeternitas, beatitudo,* e umane: *locus infimus, mortalitas, miseria* (ibi 9, 12). Nello stato universale di perdizione, per cui l'umanità è *massa damnata* o *perditionis* (37), Cristo è il medico umile delle nostre infermità: si può perciò affermare che « la salvezza della religione cristiana », sebbene misteriosa a noi,

(34) *S.* 336, 1, 1; 337; 338; *in ps.* 95, 2.9; 96, 2; 121, 3.

(35) *S.* 341, 9, 11; *De civ.* 17, 4, 3.

(36) *S. Mai* 12, 1 (*Miscell. Agostiniana,* I, Roma, 1930, p. 285): « *Hierusalem enim sursum est, quae est mater nostra* »; *in ps.* 149, 5.

(37) Cfr. *De civ.* 15, 1, 2; 21, 12; *De div. qq. 83,* 6, 3; *De div. qq. ad Simpl.* 1, 2, 16; *De corrept. et gratia* 10, 26, *Ench.* 8, 27.

non si è mai « chiusa per nessuna epoca » (p. 304), come ci rivela con sicurezza il santo dottore:

> « *Fuori di questa via che mai è mancata al genere umano, né prima quando questi fatti si attendevano come futuri, né poi quando si rivelarono come passati, nessuno fu liberato, nessuno è liberato, nessuno sarà liberato* » *(38).*

Questo vale sia per i giusti dell'antica alleanza, salvati per la fede nel Cristo futuro, che per i pagani di ogni tempo (39), cui si dirige l'attività missionaria della Chiesa, perché anch'essi sono da ritenere figli della promessa (40).

Mentre i filosofi pretendono di arrivare a Dio mediante la conoscenza e i pagani ricorrono alle potenze cosmiche, il cristiano vi giunge tramite il Cristo storico — « *Per Christum hominem ad Christum Deum* » (41) —, e il Cristo mistico, la Chiesa, che diventa essa stessa sacrificio e sacramento universale di salvezza:

> « *Questo è il sacrificio dei cristiani: Molti un solo corpo in Cristo. La Chiesa celebra questo mistero*

---

(38) *De civ.* 10, 32, 2 (NBA, p. 767); *De patientia* 21, 18: « *Sine cuius fide quisquam mortalium nec fuit, nec est, nec esse aliquando poterit iustus* »; *Retract.* 1, 13, 3; *Ep.* 102, 15.

(39) Dei numerosi testi agostiniani ne citiamo qualcuno: *De catech. rud.* 19, 33: « *Cuius Ecclesiae membra erant etiam illi sancti, quamvis in hac vita fuerint antequam secundum carnem Christus Dominus nasceretur... quamvis nati sunt, tamen universo corpori, cuius ille caput est, sub capite cohaeserunt* »; *De patientia* 21, 18: « *Unde et antiqui iusti ante incarnationem Verbi, in hac fide Christi, et in hac vera iustitia, quod est nobis Christus, iustificati sunt; hoc credentes futurum quod nos credimus factum* »; *S.* 341, 9, 11: « *Membra Christi et corpus sumus omnes simul; non qui hoc loco tantum sumus, sed et per universam terram; nec qui tantum hoc tempore, sed quid dicam? Ab Abel iusto usque in finem saeculi quando generant et generantur homines, quisquis iustorum per hanc vitam transitum facit, quidquid nunc, id est, non in hoc loco, sed in hac vita, quidquid post nascentium futurum est, totum hoc unum corpus Christi: singuli autem membra Christi* »; *in ps.* 90, 2, 1; *De civ.* 7, 32; 10, 25; 18, 23, 2 (parla della Sibilla eritrea); 18, 47 (Giobbe); 18, 51; *in ps.* 126, 3.

(40) *Ep.* 199, 12, 46-48: « *Sunt enim apud nos, hoc est in Africa, barbarae innumerabiles gentes, in quibus nondum esse praedicatum Evangelium... Interiores autem, qui sub nulla potestate Romana, prorsus nec religione Christiana in suorum aliquibus detinentur, neque ullo modo recte dici potest istos ad promissionem Dei non pertinere. Non enim Romanos, sed omnes gentes Dominus semini Abrahae, media quoque iuratione promisit... In quibus ergo gentibus nondum est Ecclesia, oportet ut sit... omnes enim gentes promissae sunt* ».

(41) *In Io.* 13, 4; 1, 17; 2, 3; 14, 13.

col sacramento dell'altare, noto ai fedeli, perché in esso le si rivela che nella cosa che offre essa stessa è offerta » (42).

In quest'ottica si comprende appieno quanto scrive il Ratzinger: « Lo Stato di Dio, rispettivamente la sua colonia pellegrinante sulla terra, il « popolo di Dio », è dunque una comunità di uomini che è sacrificio divino nella *caritas* e che si presenta davanti a Dio come sacrificio nel segno esteriore della *communio caritatis*, nella *communio pacis*, nel *sacramentum corporis Christi*. Perciò essa sta sotto il simbolo di Gerusalemme che appunto significa *visio pacis*. In una parola sola, la *civitas Dei* fin tanto che è pellegrina sulla terra è identica alla Chiesa visibile dei sacramenti » (p. 285).

Come Cristo ha una portata salvifica universale e sovratemporale, così la Chiesa, in quanto suo vero Corpo, acquista una dimensione particolare che Ratzinger chiama « atemporalità intelligibile » (p. 305). Con questa categoria, che trasforma l'ordine temporale (prima-poi) in quello delle essenze (*ecclesia sensibilis-ecclesia intelligibilis; mundus sensibilis-mundus intelligibilis; homo vetus-novus, exterior-interior; animales-spirituales; intellectus scripturae-fides incarnationis*), Agostino riesce a collegare tutta la salvezza alla Chiesa: « Chiunque è stato salvato, lo è stato attraverso la Chiesa e nella Chiesa » (p. 306). La liberazione dal tempo (43) dà la vera misura della *civitas Dei:* infatti non può ritenersi e « non è vero corpo del Signore quello che non regnerà con lui in eterno », scrive nel *De doctrina christiana* (3, 31, 44). La vita eterna è la parola definitiva sulla Chiesa: solo allora il Corpo di Cristo sarà pienamente e perennemente « l'unica casa, l'unica città, l'unico popolo e l'unico tempio del Signore » (44).

---

(42) *De civ.* 10, 6 (NBA, p. 697).

(43) *In Io.* 31, 5: «*Denique ubi venit plenitudo temporis, venit et ille qui nos liberaret a tempore. Liberati enim a tempore, venturi sumus ad aeternitatem illam, ubi non est tempus... Amare itaque debemus per quem facta sunt tempora, ut liberemur a tempore, et figamur in aeternitate, ubi iam nulla est mobilitas temporum*»; 38, 10: « *Ut ergo et tu sis, transcende tempus* »; *in ps.* 38, 9; 143, 11: « *Homo vanitati similis factus est. Cui vanitati? Temporibus praeterlabentibus et praeterfluentibus. Vanitas enim ista dicitur in comparatione semper manentis et numquam deficientis veritatis... totum hoc quod transit, vanitas dicitur. Evanescit per tempus, tamquam in auras fumus* »; 4, 10: « *Singulares ergo et simplices, id est, secreti a multitudine ac turba nascentium rerum ac morientium, amatores aeternitatis et unitatis esse debemus, si uni Deo et Domino nostro cupimus inhaerere* ».

(44) *In ps.* 126, 3: « *Quae autem domus Dei, et ipsa civitas. Domus enim Dei, populus Dei; quia domus Dei, templum Dei* ».

Rimane infine da accennare al rapporto tra le due città, la cui separazione, ancor prima dell'esistenza umana, è cosmica (luce-tenebre; bene-male): abbiamo pertanto due società e due popoli (angelici), la cui distinzione non dipende dalla natura ma « dalla diversità delle loro volontà e desideri » (*De Civ.* 12, 1, 2). Dell'una Dio è il fondatore, dell'altra il diavolo: esse sono caratterizzate dall'amore che le anima; uno è egoistico e « privato »: esclude gli altri, guardati con gelosia e disprezzo; l'altro è generoso e « sociale » (45): desidera partecipare e condividere con gli altri ciò che possiede, senza escludere alcuno, ma abbracciando tutto e tutti in Dio. Ecco il testo famoso del *De civitate Dei:*

> « *Due diversi amori generarono le due città: l'amore di sé, portato fino al disprezzo di Dio, generò la città terrena; l'amore di Dio, portato fino al disprezzo di sé, generò la città celeste. Quella si gloria in se stessa, questa in Dio. Quella cerca la gloria degli uomini, questa ha per massima gloria Iddio, testimone della coscienza. Quella leva il suo capo nell'orgoglio della sua gloria, questa dice al suo Dio: Tu sei la mia gloria, tu elevi il mio capo. Quella nei suoi principi e nelle sue vittorie si lascia dominare dalla bramosia di dominio; questa ci presenta reciprocamente uniti nella carità: i capi nel comandare e i sudditi nell'obbedire. Quella ama la sua potenza nei suoi grandi, questa dice al suo Dio: Amerò te, o Signore, mia fortezza* » *(46).*

L'origine di questa concezione precede di molto la stesura del *De civitate Dei:* accennata nel *De vera religione* (37, 50), sviluppata nel *De catechizandis rudibus* (20, 31), ritorna nel *De Genesi ad litteram* (11, 15, 20) e in varie *enarrationes in psalmos.* Dopo gli studi fondamentali di Lauras e Rondet (47), che analizzano i testi agostiniani e i fondamenti biblici e patristici delle due città tipiche, Gerusalemme (*visio pacis*) e Babilonia (*confusio*), è inutile insistere.

Da queste due città mistiche o sovratemporali derivano le città degli uomini e le società politiche o Stati, di cui Roma è « *una* » *civitas,* non « *la* » *civitas.* La storia umana, nata dalla

(45) Cfr. *De genesi ad litt.* 11, 15, 20.

(46) *De civ.* 14, 28 (traduz. C. Borgogno, pp. 717-718).

(47) Cfr. nota 30.

divisione causata dal peccato, è segnata dal conflitto dei due amori, dove l'*amor sui* si trasforma in odio dell'altro. I prototipi delle due città sono Abele e Caino, l'uno vittima innocente, l'altro empio fratricida; l'uno abitante col cuore (*sursum cor*) nella Città di Dio, l'altro fondatore della città terrena:

> « *Dai progenitori del genere umano nacque per primo Caino che appartiene alla Città degli uomini. Abele, che appartiene alla Città di Dio, nacque per secondo... Quando le due Città incominciarono il loro corso nascendo e morendo, prima nacque il cittadino di questa terra, poi il cittadino della Città di Dio, pellegrino in questo mondo, predestinato per grazia, eletto per grazia, per grazia pellegrino quaggiù e per grazia cittadino lassù. Poiché egli nasce dalla stessa massa che in origine è tutta dannata; ma Dio, simile ad un vasaio (non a caso l'Apostolo si serve di questa similitudine), fece, con quella stessa massa, un vaso di elezione e un vaso d'ignominia...*
>
> *Pertanto, fu scritto di Caino che edificò una città. Abele invece, pellegrino, non edificò. La città superna infatti è la città dei santi, benché essa generi in terra i suoi cittadini nei quali è pellegrina fino all'avvento del suo regno, fino al giorno in cui li radunerà tutti risuscitati nei corpi per entrare nel possesso del regno promesso e regnarvi in eterno col loro Principe, Re dei secoli* » *(48).*

Per i pagani, contro cui Agostino difende non solo la religione cristiana ma ne dimostra anche la credibilità della fede, la *civitas,* « una comunità di uomini che è una per la comunione di un determinato amore » (p. 279), si dà la religione, crea i propri dei; per i cristiani invece la *civitas Dei* è nata da Dio: prima c'è Dio, a cui si aderisce nella fede — « la religione pagana, invece, non è fede, bensì culto » (p. 216) — e poi c'è la comunità, che è tale per la carità che la cementa. La Roma pagana, una *civitas terrena,* sussiste, nonostante la distruzione dei Goti, in coloro che accusano i cristiani e fornisce l'occasione per il *De civitate Dei* (49), come ben ci rivela Agostino stesso nelle *Retractationes,* che possono ritenersi « la seconda *confessio* con la quale Agostino alla fine della vita rende conto a se

(48) *De civ.* 15, 1 (ibi p. 722).

(49) Cfr. *in ps.* 54, 12-13.

stesso del periodo trascorso dal momento in cui finivano le pr me *Confessiones* » (p. 136):

> « *Frattanto Roma fu messa a ferro e fuoco con l'in vasione dei Goti che militavano sotto il re Alarico l'occupazione causò un'enorme sciagura. Gli adora tori dei molti falsi dei, che con un appellativo i uso chiamiamo pagani, tentarono di attribuire disastro alla religione cristiana e cominciarono a insultare il Dio vero con maggiore acrimonia e in solenza del solito. Per questo motivo io, ardend dello zelo della casa di Dio, ho stabilito di scrive re i libri de La Città di Dio contro questi insul perché sono errori* » *(50).*

Come la Chiesa terrena non esaurisce il concetto di *civita Dei,* se non in quanto è portatrice dei valori della città celest nella dimensione sacramentale-escatologica, così la città polit ca o Stato non s'identifica, *sic et simpliciter,* con la *civitas dia boli,* se non in quanto è dominata dalla « gloria del dominio e dalla « cupidigia delle cose terrene » (*De civ.* 15, 5). In quest senso la *civitas terrena,* raffigurata da Babilonia-Roma, è un stato di « smarrimento, molteplicità, divisione » (p. 283): no attinge mai il livello dell'*unitas,* né sul piano politico (molt plicità degli Stati in guerra tra loro, dominati dalla discordia! né su quello spirituale: alla *confusio* degli Stati si oppone *unitas* della Chiesa cattolica, alle *dissensiones philosophorum* - Varrone ne recensisce 288, ma potrebbero essere di più (*L civ.* 19, 1, 2) — si oppone la *concordia Scripturarum* (*De ci* 18, 41).

Non tutto il terreno viene comunque squalificato: è ser pre possibile scoprire delle verità relative anche nella fond mentale falsità della filosofia e una qualche bontà in certe s tuazioni e fini politici, che talvolta possono giovare anche al Chiesa, come appare dal tema della pace, sempre cara al vesc vo di Ippona: « *Utimur et nos pace Babylonis* » (*De civ.* 19, 2(

Ciò che rimane per sempre essenziale è la distinzione t *caritas* e *cupido:* i due amori fondano culti diversi, quello ve di Dio e quello falso di sé, quello « sociale » frutto della car e quello « privato » frutto dell'egoismo. « La distinzione fonc mentale delle due comunità in quanto si muovono sulla ter è che la *civitas Dei* qui è straniera, attende e spera oltre a la *civitas terrena* qui è a casa propria e si accontenta della re

(50) *Retract.* 2, 43 (La Città di Dio, NBA, p. 3).

tà che è quaggiù» (pp. 282-283). Il destino dell'uomo e della *civitas* non dipende dalle strutture, a cui Agostino è indifferente, ma dal cuore, dove è in gioco l'appartenenza all'una o all'altra città: chi ha il *cor sursum*, anche se vive in terra, è già presso Dio nella speranza, in attesa di esservi definitivamente alla fine dei tempi; è uno che cammina verso casa per « entrare nella comunità degli angeli » (p. 221), dove non vi sono più angustie o tribolazioni da sopportare: cambia sede, abita in cielo.

> «*Ma — replicherai — come farò ad abitare in cielo, rivestito come sono di carne e immerso nella carne? Inizia a muoverti col cuore verso la meta dove dovrai arrivare anche col corpo. Non ascoltare a orecchi turati l'invito: In alto i cuori! Eleva il cuore in alto e, una volta in cielo, nessuno ti creerà molestie* » *(51)*.

Ivi, nella *Civitas Dei*, « il cui re è la verità, la cui legge è la carità, la cui durata è l'eternità » (*ep.* 138, 3, 17), l'accordo sarà pieno e perfetto: « La pace della Città celeste è la più ordinata e la più concorde società nel godere Dio e nel godere in Dio a vicenda » (52). A questa pace, sinonimo di eternità (*De civ.* 19, 11), tende ogni uomo di buona volontà — « *In bona voluntate pax nobis est* », scrive nelle *Confessiones* (13, 9, 10) — che valorizza l'ambito terreno con la forza delle virtù cristiane (53), alla luce della città celeste, che non si può assolutamente paragonare alla terrena, «perché in essa la vittoria è verità, la dignità è santità, la pace è felicità, la vita è eternità » (54).

Conclusione

Queste sono alcune delle stimolanti riflessioni proposte dal Ratzinger. Il libro è complesso e non di facile lettura: i concetti vanno meditati attentamente per poterli assimilare in tutta la loro portata. Del resto la faciloneria e la superficialità non si addicono né alla dottrina dei Padri né alla teologia, che ripensa continuamente, a contatto coi problemi del tempo, le verità rivelate dalla Scrittura che vivono e sono operanti nella fede, nella tradizione e nella liturgia della Chiesa. La riflessione teo-

(51) *In ps.* 132, 13 (NBA, XXVIII, p. 327); *In Io.* 32, 9: « *caritate migremus, caritate sursum habitemus* ».

(52) *De civ.* 19, 13 (traduz. C. Borgogno, p. 1055).

(53) *Ibi* ?. 19; *ep.* 137, 4, 37; 138, 2, 15.

(54) *De civ.* 2, 29, 2 (NBA, p. 161).

logica seria rifugge dai luoghi comuni, dagli slogans prefabbricati e dal facile consumismo di moda o di réclame, poiché poggia su fondamenti solidi e durevoli. In questa affermazione è già implicita la risposta a chi potrebbe chiedere — e l'Autore stesso si pone il problema — se abbia senso, magari col pericolo di essere sorpassati dal tempo in cui le idee germogliano e sfioriscono negli spazi brevi di stagioni e di mesi, riproporre immutato un lavoro di 25 - 30 anni fa, tanto più che la bibliografia agostiniana in genere, e quella ecclesiologica in particolare, è cresciuta a dismisura (55). Eppure il volume conserva tuttora validità ed interesse non solo nel campo dell'indagine storica ma anche « nel dibattito teologico sul concetto di Chiesa », acquistando anzi « un'inaspettata attualità nella situazione venutasi a creare dopo il Vaticano II », a cui il teologo tedesco ha partecipato come perito (56). Il Concilio ha recepito alcuni fondamentali elementi della vasta e articolata ecclesiologia agostiniana (57), riguardanti il mistero della Chiesa e il popolo di Dio (*Lumen gentium*, cc. 1-2), mentre, con un certo disappunto e rammarico del Ratzinger, non ha sufficientemente portato avanti il discorso cristologico-sacramentale sulla Chiesa, lasciando in ombra « l'imprescindibile, intimo rapporto del concetto di popolo di Dio con quello di corpo di Cristo » (p. XV).

Rivedere totalmente il testo, aggiornandolo secondo le ultime pubblicazioni, di cui alcune di valore, è ormai impossibile a chi, divenuto arcivescovo di Monaco e cardinale dal 1977, ha

---

(55) Basti confrontare il *Bulletin Augustinien* che la *Revue des études augustiniennes (REA)* pubblica dal 1955.

E. LAMIRANDE, *Un siècle et demi d'études sur l'Ecclesiologie de S. Augustin*, in *REA* 8 (1962), 1-125; *Supplément bibliografique sur l'Ecclesiologie de S. A.*, in *REA* 17 (1971), 177-182.

(56) Cfr. il profilo di R. TURA su J. Ratzinger (pp. 747-757) in *Lessico dei teologi del secolo XX (Mysterium Salutis - Supplemento)*, a cura di P. VANZAN - H. J. SCHULTZ, Brescia, 1978. Definito « un teologo sistematico nell'ottica agostiniana e bonaventuriana », gli autori a cui si riallacciano le prime pubblicazioni, quella di laurea (1954) e di libera docenza (1959), prosegue: « Di Agostino il teologo bavarese ha sfruttato soprattutto le intuizioni cristologico-sacramentali nel delineare la realtà misteriosa della Chiesa: egli si è trovato così, senza accorgersi (!), su posizioni d'avanguardia all'alba degli anni '60 con un'ecclesiologia tipicamente eucaristica » (p. 748).

(57) Cfr. J. MORAN, *La presenza di S. Agostino nel Concilio Vaticano II*, in *Augustinianum* 6 (1966), 460-488: « delle 325 citazioni circa dei Padri e dei Dottori della Chiesa che si fanno nei documenti conciliari, S. Agostino ha la migliore e la maggior parte » (461-462). E' citato 55 volte e, dall'analisi, risulta che si fa ricorso a lui soprattutto per i « temi specificamente teologici sotto la nuova prospettiva pastorale, e cioè la Chiesa, la divina Rivelazione, le Missioni » (463).

la grossa responsabilità (la *gravis sarcina* di Agostino!) di una diocesi, che non può più garantire quella necessaria tranquillità (*otium sanctum)* richiesta dallo studio sistematico e profondo (*caritas veritatis*). Al vescovo di Monaco vada l'augurio del *De civitate Dei,* di recuperare nel servizio pastorale (*negotium iustum),* dettato dalla carità (*necessitas caritatis*), quanto ha perduto a livello di ricerca personale e di studio, come ha saputo fare il contemplativo Agostino che è uscito dal suo riposo, pur sempre relativo, per portare gli uomini carnali alla conoscenza della sapienza divina e a una maggiore coscienza di Chiesa, a cui speriamo di appartenere nel tempo e nell'eternità:

> « *Poco importa alla Città di Dio l'abito o il genere di vita con cui ciascuno professa la fede che conduce a Dio, purché non ripugnino coi divini precetti...*
>
> *Sebbene ognuno, salva la fede, possa scegliere tra quei tre generi di vita: contemplativa, attiva e mista, quella che preferisce per giungere al gaudio eterno, vi è differenza tra ciò che si deve ritenere per amore della verità e ciò che si deve fare per dovere di carità. Nessuno, infatti, deve essere così contemplativo da non occuparsi, nella stessa contemplazione, dell'utilità del prossimo; né così attivo da non ricercare la contemplazione di Dio... A nessuno è proibito lo studio per la conoscenza della verità, il che appartiene ad una lodevole quiete; ma non si deve desiderare, sebbene si eserciti in modo perfetto, l'ufficio di guidare il popolo. Per questo l'amore della verità cerca una santa quiete, la necessità della carità vuole un giusto operare. Se nessuno ci impone questo peso, si deve attendere alla ricerca e all'acquisto della verità, ma se ci viene imposto, bisogna accettarlo per il dovere della carità. Ma neanche allora si deve abbandonare totalmente il diletto della verità, per non privarci di quella dolcezza e lasciarci opprimere da quella necessità* » *(58).*

Al motivo confessato dall'Autore (impossibilità materiale), se ne aggiunge, a mio parere, un altro inconfessato di ordine

(58) *De civ.* 19, 19 (traduz. C. Borgogno, pp. 1066-1067). Cfr. J. RATZINGER, *La Chiesa nella spiritualità di S. Agostino, in Sentire Ecclesiam,* a cura di J. DANIELOU - H. VORGRIMLER, Roma, 1964, vol. I, pp. 253-290.

psicologico: l'affezione costante che ognuno porta verso l'opera prima, che si vorrebbe senz'altro levigare e ripulire dalle scorie ma non stravolgere, e il desiderio, umanamente comprensibile, che rimanga nel tempo, come bellamente si augurava l'antico poeta romano, sebbene il contenuto fosse completamente diverso, per i propri carmi:

« Cui dono lepidum novum libellum
arida modo pumice expolitum?
Corneli tibi...
quare habe tibi quidquid hoc libelli
qualecumque; quod, (o) patrona uirgo,
plus uno maneat perenne saeclo » (59).

GIAN CARLO CERIOTTI O.S.A.

(59) G. V. CATULLO, *Carmi*, a cura di E. MAZZA, Parma, 1962, p. 12.

PLUTARCO E GIOVANNI CRISOSTOMO: MOTIVI DI PEDAGOGIA CRISTIANA NELL'AMBITO DELLA PEDAGOGIA ANTICA

Giovanni Crisostomo, Vanità. Educazione dei figli. Matrimonio. (Traduzione, introduzione e note a cura di *Aldo Ceresa-Gastaldo.* Città Nuova Editrice, Roma 1977).

Una recente antologia di scritti crisostomiani comprende il trattato *Sulla vanità e l'educazione dei figli;* l'*omelia XX sulla lettera di S. Paolo agli Efesini (5, 22-24)* e l'*omelia XII sulla lettera di S. Paolo ai Colossesi (4, 12-18);* tutti e tre in una traduzione limpida ed elegante, nonostante le difficoltà di qualche passo. Una breve introduzione fornisce le informazioni fondamentali sull'autore, sulle sue opere, in particolare su quelle date qui in traduzione, delle quali costituisce il centro di gravitazione quella sull'educazione dei figli. Essa infatti suscita l'attenzione non solo per il suo contenuto, ma anche per gli addentellati con altri trattati su temi analoghi, classici e cristiani, per cui molto interessante sarebbe conoscere le fonti che il Crisostomo ebbe più o meno direttamente presenti nella stesura di quest'opera.

Esistono, in verità, dei motivi in comune con altre opere: il paragone dei sensi con le porte di una città (capp. 23 ss.) è in Plutarco, *Moralia* 14 F e 705 E (sia pure con riferimento al solo udito nel primo passo, all'udito e alla vista nel secondo); del resto, anche per Crisostomo la vista e l'udito sono le due porte alle quali l'educatore deve prestare particolare cura, (cap. 36). Il motivo della malleabilità dell'anima giovanile (cap. 20) compare in Basilio, *Ad adul.* 5,8; che il giovane si diletti delle antiche narrazioni (cap. 39) e dei racconti fittizi (cap. 44) è detto anche in Plutarco (*M.* 14 E); il concetto di « filosofia » come saggezza suprema, al cui raggiungimento deve mirare l'uomo come a ideale di perfezione, fine ultimo della vita (capp. 28 e 85) sta alla base del *De audiendis poetis* di Plutarco (si veda soprattutto 25 F e 36 D); la condanna dell'avidità di ricchezza, dell'amore della gloria e della ricerca del potere (cap. 87) trova riscontro in Plutarco (*M.* 34 C ss.)

Si tratta tuttavia di coincidenze poco significative: difficil-

mente esse potrebbero considerarsi frutto di influssi; sono probabilmente idee attinte alla publica materies (ad. es., di porte delle orecchie parlano anche Ateneo, 169 A, Plat. *Symp.* 218 B; della porta degli occhi e dell'udito e degli altri sensi parla Diogene Laerzio VIII 29; il motivo della duttilità dell'anima giovanile compare in Plat. *Leg.* 671 C; la condanna della cura dei beni terreni è presente nel pensiero filosofico greco), e, in certa misura, all'esperienza personale da parte dell'autore, nonché alla sua stessa originalità, espressa in quest'opera, pare, nell'immediatezza del discorso, e non attraverso il filtro lento e lo studio meditato di dottrine pedagogiche, o, comunque, di opere specifiche. Il sapore di esperienza diretta si sente soprattutto nei passi in cui si parla dell'opportunità dell'educazione materna, che lo scrittore ricevette fin dai suoi teneri anni, quale orfano di padre. Frutto di esperienza dovrebbero essere anche le considerazioni sul padre che ricerca per il figlio non tanto una sana educazione civile e cristiana, quanto piuttosto una carriera brillante (capp. 16 e 18 ed anche *om XX*, 3); qui però potrebbe trattarsi insieme anche di un motivo ricorrente, che conosciamo, ad es., da Agostino *Conf.* II 3, 5; la stessa cosa si può dire della condanna dei vani racconti mitologici (cap. 3; Aug. *Conf.* I 17, 27), e dell'usanza femminile di portare ornamenti alle orecchie (cap. 16), di cui si fa portavoce autorevole e severo Tertulliano (*De cult. fem.* I, 6, 1, con echi in Plut. *M.* 140 C, 141 E, 142 C).

Non esistono riferimenti evidenti ad opere di altri autori; del resto, questo trattato appare diverso dagli altri del genere. Anche se non è esclusa l'età superiore ai 15 anni (e di matrimonio), l'autore volge qui la sua attenzione soprattutto ai ragazzi di età inferiore agli otto anni. Questo già di per sé distingue quest'opera dal *De audiendis poetis* di Plutarco e dall'*Ad adulescentes* di Basilio. Il più vicino a questo trattato è senza dubbio il *De liberis educandis* dello Ps. Plutarco, sia per il titolo stesso, sia per l'età degli educandi (cf. *M.* 12 A ss.), sia per il contenuto.

Accanto a parecchie differenze, del resto comprensibili, ci sono alcuni punti di interessante coincidenza: la somma importanza del problema discusso è rilevata sia da Crisostomo (cap. 19), sia dallo Ps. Plut. (*M.* 5 C e 6 A); la scelta delle nutrici (cap. 37) sta anche a cuore allo Ps. Plut. (*M.* 3 C), secondo il quale, la funzione di nutrice dovrebbe, per legge di natura, spettare alla madre; il motivo della suscettibilità dell'anima tenera del giovane ad essere modellata secondo i disegni dell'educatore (cap. 20) è anche dello Ps. Plut. (*M.* 3 E, con qualche concordanza lessicale: *apalé psyché, kéros, typoò* con prever-

bio); la preoccupazione di affidare il giovane ad un pedagogo diligente (cap. 16) è anche sentita dallo Ps. Plut. (*M.* 4 B); la formazione dell'anima, come scopo primo dell'educazione (cap. 18) è proposta con altrettanto calore dallo Ps. Plut. (*M.* 5 C); la filosofia come scopo supremo dell'educazione (capp. 28 e 85 ss.), è presente con la stessa perentorietà nello Ps. Plut. (*M.* 7 C D, naturalmente con le ovvie differenze); il ricorso agli antichi libri (biblici per il Crisostomo, cap. 39) è consigliato anche dallo Ps. Plut. (*M.* 8 B); il rifiuto della ricchezza, della gloria e, in genere, dei beni della fortuna, esteriori e passeggeri, è sia in Crisostomo (capp. 17 e 86 e ci ritorna in *om. XX* 3; 8 e 9), sia in Ps. Plut. (*M.* 5 D E); negli stessi capp. 17 e 86 è implicita quella stessa esortazione alla vita modesta che appare esplicita in Ps. Plut. (*M.* 10 B); il regime delle punizioni, che devono consistere in biasimi, e mai in pene corporali, se non allo stato di minacce (cap. 30), trova il suo riscontro in Ps. Plut. (*M.* 8 F); gli stessi biasimi vanno alternati a blandizie e promesse in Crisostomo (cap. 30), a lodi in Ps. Plut. (*M.* 9 A); i discorsi sconvenienti (cap. 28) sono egualmente riprovati dallo Ps. Plut. (*M.* 9 F; coincidenze formali: *logous aischrous, aischrologias*); parimenti, il dominio della lingua sta tanto in Crisostomo (cap. 31) quanto in Ps. Plut. (*M.* 10 B F); il dovere di dire la verità è implicito in Crisostomo (cap. 34) ed esplicito in Ps. Plut. (*M.* 11 C); il dominio delle passioni (capp. 22 e 66 ss.) rientra pure nelle norme impartite dallo Ps. Plut. (*M.* 10 B ss.); la collera è talora ammessa nell'educatore sia da Crisostomo (cap. 69, dove parrebbe preferibile tradurre *thymos* o sempre con «energia» o sempre con «ira»), sia dallo Ps. Plut. (*M.* 13 D); all'osservazione di Crisostomo sull'usanza dei padri di preoccuparsi dell'eleganza dei figli invece della rettitudine della loro vita (cap. 16) corrisponde in Ps. Plut. (*M.* 4 E F) l'usanza analoga dei padri di pensare molto alla ricchezza dei figli e poco alla loro educazione; al motivo della preparazione al combattimento per chi si esercita all'arte militare (cap. 34) corrisponde in Ps. Plut. (*M.* 8 D) il dovere dell'educazione militare; l'imposizione del silenzio quando si fanno discorsi cattivi od offensivi (cap. 31) ha il suo parallelo in Ps. Plut. (*M.* 10 E) nell'opportunità di frenare la lingua in certi casi. Limitatamente al piano linguistico, si può aggiungere: cap. 85 *to panton kyrion* Ps. Plut. *M.* 4 B *to de panton... kyriòtaton.*

Se a tutti questi elementi comuni ai due scrittori si aggiunge il fatto che, delle differenze che restano, una parte è condizionata dalle differenze tra i due mondi dei rispettivi autori (ad es., il tema dell'amore dorico, a cui Ps. Plutarco dedica il cap. 15), e soprattutto da suggerimenti e considerazioni che il

cristiano non poteva recepire, o che il pagano non era in grado di offrire, aumenta il peso della tesi di un possibile influsso su Crisostomo.

Tuttavia, anche qui si è parlato di luoghi comuni (che del resto abbondano in Ps. Plutarco, anche talora sul piano lessicale: ad es., *apalé psyché* può derivare da Plat. *Phaedr.* 245 A; *entupoò* si trova in *Phil.* I 134, 15 Cohn, anche con *psyché: enapotypoò* si incontra negli Stoici, Diog. L. VII 50), che potrebbero essere di derivazione stoica (il Büttner considera il *De liberorum educatione* di Crisippo fonte dello Ps. Plutarco); del resto esistono punti di incontro tra Crisippo e gli autori qui in esame, ad es., l'attenzione rivolta sia alle nutrici (Quint. I 1, 4 e I 1, 16), sia alle pene corporali, che Crisippo « non disapprovava » (Quint. I 3, 14), e che fino ad un certo punto non sono disapprovate nemmeno da Crisostomo (cap. 30), sia all'opportunità di impartire l'educazione anche ai bambini inferiori ai sette anni (Quint. I 1, 16).

In conclusione, posto sulla bilancia pro e contro, come le coincidenze non riescono a dare la convinzione di una dipendenza diretta di Crisostomo da Ps. Plutarco, così le differenze e considerazioni di vario genere non riescono parimenti a farla escludere. L'incertezza è alimentata anche dal fatto che esistono tra i due trattati divergenze sostanziali di fondo: più dottrinario e filosofico quello pagano, più pratico ed omiletico quello cristiano; più meditato e libresco il primo, più immediato e « verbale » il secondo; l'uno è scritto a tavolino, l'altro viene fuori di getto davanti ad un uditorio; uno ha alle spalle la letteratura greca, l'altro la Bibbia, con rispettive citazioni.

Tuttavia, bisogna confessare che riscontri e verifiche non bastano a dissipare la tenace impressione che qualcosa, almeno indirettamente (e inconsapevolmente) sia passato da un'opera all'altra. Del resto, il trattato dello Ps. Plutarco, il solo di pedagogia greca pagana pervenuto integro, ebbe molta fortuna, soprattutto nell'antichità tarda e bizantina. Comunque, al di là di ogni disquisizione, sta positivamente il fatto che le due opere si affiancano con pari autorità nei rispettivi campi; che siano legate anche da vincoli di ordine genealogico, più o meno stretti, non è per nulla impossibile. D'altra parte, non è certo dalla soluzione di questo problema che dipende l'importanza dell'opera crisostomiana, la cui presente versione entra degnamente a fare parte della collana di studi patristici.

Le due omelie che seguono in opportuna sintonia col trattato precedente, lo completano nei motivi della famiglia e del matrimonio. Esse infatti offrono sul tema giudizi di notevole rilievo, ad es., sul « mistero » del matrimonio (soprattutto nel-

l'*omelia XII*), nel quale quello tra gli sposi si prospetta come rapporto di una gerarchia che conferisce all'uomo il ruolo di capo e maestro, senza con ciò sminuire il ruolo e la dignità della donna, sottomessa, ma riscattata dal mistero di due esseri che in realtà sono uno solo, congiunti nell'amore per la procreazione di un terzo essere, formante unità coi due preesistenti. Novità rivoluzionaria del cristianesimo, che, partendo dallo stato di soggezione della donna, e pur confermandolo, la redime attraverso il mistero dell'amore, in nome di colui per il quale « non c'è più né schiavo né libero, né maschio né femmina » (*Gal.* 3, 28).

L'opera del Crisostomo qui edita in traduzione si dispone in parallelo cristiano, di non minore portata, ad opere del genere del mondo classico, rendendo così, come già altri volumi della stessa collana, un servizio prezioso agli studi della pedagogia cristiana nel quadro della pedagogia antica.

ERNESTO VALGIGLIO

Recenzioni di:

Giuseppe Cagnetta
Santino Cavaciuti
Camillo Gennaro
Giulio Nicolini
Piero Stefani

LIBRI

LIBRI - Recensioni

PIETRO PARENTE: « IL MISTERO TEANDRICO DELLA CHIESA E LA COLLEGIALITA' » - Istituto Padano di Arti Grafiche, Rovigo, novembre 1978, pp. 121, lire 2.500.

La collegialità è un tema attuale. Il primo Giovanni Paolo, nel radiomessaggio programmatico, aveva espresso la volontà di « Avvalorare fortemente la collegialità » dei vescovi, valendosi « della loro opera nel governo della Chiesa universale sia mediante l'organo sinodale, sia attraverso le strutture della Curia Romana, a cui essi partecipano di diritto secondo le norme stabilite ». Il suo Successore, ancora più esplicitamente e in analoga circostanza, ha indicato, tra gli elementi ecclesiologici su cui non rifletteremo mai abbastanza, « la speciale coesione, o collegialità che "cum Petro et sub Petro" unisce tra loro i sacri Pastori ». Giovanni Paolo II, a tale riguardo, ha detto: « Raccomandiamo, in particolare, di approfondire ai fini di una sempre più lucida consapevolezza e di una più vigile responsabilità, quel che comporta il vincolo collegiale», accennando anche all'adeguato sviluppo di organismi in parte nuovi e in parte aggiornati.

Un contributo a questo approfondimento viene recato ora dal nuovo studio del cardinale Pietro Parente, uscito in questi giorni per i tipi dell'Istituto Padano di Arti Grafiche di Rovigo: coincidenza felice, ma del tutto fortuita, poiché il volumetto era in stampa da qualche tempo, prima ancora che si delineassero i due Conclavi di questo anno. L'idea madre che lo anima è espressa chiaramente nel titolo: *Il mistero teandrico della Chiesa e la collegialità.* La collegialità, infatti, vi è trattata nei suoi fondamenti teologici, è collocata nell'ambito del discorso ecclesiologico. Così che il lettore, se si lascia prendere dalla curiosità e corre subito al capitolo della collegialità, si accorge di dover ricominciare dalle prime pagine, dalla esposizione cioè della struttura teandrica della Chiesa, di cui la collegialità è quasi una logica espressione estrinseca.

L'analisi della struttura teandrica della Chiesa, per dirla molto in breve, prende le mosse dall'Antico Testamento, dalla Chiesa come disegno di Dio, famiglia di Dio, mistero di salvezza, e ne segue gli sviluppi nel Nuovo, mettendo in luce gli elementi di compiutezza che si trovano nell'azione di Cristo quale descritta dai Vangeli e illustrata specialmente da San Paolo. Le riflessioni si accentrano continuamente attorno al binomio « Chiesa sacramento, Chiesa mistero », con preferenza per la definizione « Corpo mistico di Cristo » come è stata vista nei primi secoli dai Padri, dei quali sono riportati molti passi. L'aspetto carismatico ha cominciato ad essere messo in ombra dopo il primo millennio, lasciando il posto all'aspetto visibile, che ha finito per prendere il sopravvento. Questo mutamento di

prospettiva è dovuto in gran parte al giuridismo, con il quale il cardinale Parente non è tenero, facendolo anzi bersaglio di una garbata ma incisiva polemica. Il Concilio Vaticano II con la *Lumen Gentium* e con i relativi sforzi di dare della Chiesa una immagine adeguata, ha operato un grande recupero. Ed in questo recupero rientra anche la collegialità episcopale.

Va notato subito che l'A. dimostra di non avere timidezze di fronte al tema; egli anzi si colloca decisamente e con vigore nella prospettiva dello sviluppo della collegialità. Attinge evidentemente alla dottrina conciliare, e con particolare cognizione di causa, avendo presieduto allora la sottocommissione incaricata di preparare questa parte della *Lumen Gentium* ed essendo stato l'apologeta ufficiale della collegialità come relatore del testo. Egli tiene costantemente l'occhio anche a vari tentativi di manipolazione verificatisi nel dopo Concilio, preoccupandosi di ritrarre la vera natura e la portata della collegialità. A chi si ostinasse nell'usuale linguaggio classificatorio, bisognerebbe suggerire che queste non sono pagine di un « tradizionalista », ma di un teologo diffidente degli estremismi e distante da essi, e perciò dominato dalla volontà di salvaguardare la collegialità dalle tendenze e dagli attacchi che la temono contrapposta o in disarmonia con il primato pontificio.

Queste tesi, invero, l'A. le aveva sostenute già prima del Concilio, come ricorda a pag. 89, poiché egli vede la collegialità nell'ambito della *communio*, nella quale si risolvono le tensioni vitali che dinamicamente percorrono il Corpo Mistico di Cristo, tra cui la tensione primato-collegialità. « La collegialità rivela una delle tante tensioni evangeliche. Questa volta la tensione è tra monarchia assoluta e monarchia temperata. L'assolutismo, anche se affermato da qualche teologo o giurista attraverso i secoli, non corrisponde al pensiero e alla parola di Cristo. Pietro, e quindi il Papa, è Vicario di Cristo e quindi il Capo visibile della Chiesa. Ma il Corpo dei Vescovi, che fa bella corona al Successore di Pietro, per istituzione divina ne partecipa la potestà stessa, unica, della Chiesa. E la partecipazione non è attuata in base a canoni giuridici, ma in base alle esigenze del Corpo Mistico, che vive della Communio ».

Questo nucleo viene svolto e spiegato con chiarezza di analisi e di osservazioni, anche con qualche elementare esemplificazione, così che alla fine si ha dinanzi un quadro nel quale le singole linee danno l'idea dell'insieme e rispondono ad equivoci e difficoltà.

Dicevamo che è un tema attuale. Pare di poter notare che, in questa trattazione agile e svelta, l'attualità della dimensione collegiale riporta spontaneamente alla attualità di tutto il tema ecclesiologico affrontato dal Concilio, e viceversa. La scioltezza del linguaggio, poi, il periodare semplice e ben scandito, il carattere particolarmente significante dei brani scelti specialmente dalla tradizione patristica, sono tutti elementi che rendono agevole ed efficace la lettura a chiunque voglia possedere cognizioni chiare in materia, anche se non ha familiarità con la teologia. Farsi capire da tutti è prerogativa dei veri maestri.

G. N.

JEAN-LUC MARION: « L'IDOLO E LA DISTANZA » - Jaka Book Milano, 1979, pp. 259, lire 7.000.

Si potrebbe ripetere, di questo libro, quanto Wittgenstein diceva del suo « Tractatus »: « Questo libro, forse, comprenderà solo colui che già a sua volta abbia pensato i pensieri ivi espressi — o, almeno, pensieri simili —. Esso non è, dunque, un manuale. Conseguirebbe il suo fine se piacesse ad uno che lo legga e comprenda ».

Jean-Luc Marion è nato nel 1946. Insegna all'Università di Parigi IV come « agrégé » di filosofia. Ha pubblicato, oltre a numerosi articoli sulla storia della filosofia, uno studio su Descartes che è già divenuto autorevole: « L'ontologia grigia di Descartes », Vrin 1975. E' inoltre redattore capo della « Revue Catholique internationale: Communio ».

Il libro in questione è stato salutato dalla critica francese come un capolavoro. Jean Lacroix in « Le Monde » scrive: « Il libro che Jean-Luc Marion dedica all'idolo e alla distanza è uno dei più notevoli di questi ultimi anni, anche se difficile, almeno in alcuni passaggi. E' inoltre caratteristico di quel rinnovamento del pensiero cristiano che, con Nemo, Ronze e molti altri, ritrova il vero cristianesimo a partire da un esame critico delle filosofie moderne ». E Philippe Nemo, in « Les Nouvelles Littéraires », aggiunge: « Annuncio il prossimo arrivo sulla scena parigina di un giovane filosofo di cui tutto indica che susciterà un interesse appassionato. ... Dio è di moda da qualche tempo, è nell'aria, ma vi fluttua. Marion, se posso osare dirlo, cerca di fissarlo. Ecco perché il suo libro, ce ne renderemo conto subito, arriva a proposito ».

Con tutto questo si son voluti indicare due tratti caratteristici del libro: il tema: una meditazione e giustificazione del *Deus absconditus*, del Dio nascosto, se è vero che essere nascosto è mettersi a distanza, cosa che per Dio è proprio il modo di rivelarsi e di darsi; e la forma: il dialogare critico con le filosofie moderne che, a volte, rende la pagina sofferta e difficile, se non propriamente oscura, e che esige concentrazione e buona preparazione filosofica da parte del lettore.

Il libro non vuol essere se non la giustificazione di quella che Marion chiama un'« evidenza ». Ossia che « ciò che si chiama, secondo l'ultima (o penultima) parola metafisica, la « morte di Dio », non significa che Dio finisca fuori gioco, ma indica il volto *moderno* della sua insistente ed eterna fedeltà. Di più, questa assenza — a patto che un concetto ne delinei direttamente l'area — appartiene a ciò che Dio dice di Se stesso nella rivelazione che ne dà il Cristo: è, cioè, da Lui che ogni paternità riceve il proprio nome, in cielo ed in terra » (p. 5). E' ciò che in altre parole è adombrato nel titolo dell'opera. Marion infatti si avvale di una coppia concettuale che troverà chiarezza solo alla fine del libro: idolo/distanza. Sarà bene chiarire subito questi termini per rendere più semplice quanto andremo dicendo più avanti. Tutto è basato sulla distinzione tra idolo e icona. L'idolo è una immagine costruita dall'uomo a partire da una esperienza umana del divino. Essa cerca di riassorbire lo scarto e il ritrarsi del divino nel fissare la figura del Dio. L'alterità assoluta e irrecusabile del Dio è misconosciuta, la sua distanza dall'uomo è distrutta. « L'idolo tenta di avvicinarci al divino e di adattarcelo: poiché teme l'ateismo (nel senso originale: essere abbandonato dagli dei) l'adoratore mette le mani sul divino nella forma di un Dio; ma questo colpo di mano perde ciò che afferra: resta solo un amuleto troppo conosciuto, troppo alla mano, troppo garantito. Tutto concorre a permettere una riappropriazione feuerbachiana del divino: dato che il dio mi rinvia, come uno specchio, la mia esperienza del divino, perché non riappropriarmi di ciò che attribuisco al riflesso del mio gioco? » (p. 18). L'icona invece offre l'immagine di un Dio invisibile. Essa ospita e rivela ciò su cui si basa, sposa senza confonderli il visibile e l'invisibile. « Di che offre il volto l'icona? "Icona del Dio invisibile", dice del Cristo san Paolo. Figura, non di un Dio che in questa figura perderebbe la propria invisibilità per diventarci familiare fino alla familiarità, ma di un Padre che tanto più irradia una definitiva e irriducibile trascendenza quanto più la offre senza riserve nella figura del Figlio. La profondità del volto visibile del Figlio dà in visione la invisibilità del Padre come tale. L'icona non manifesta né il volto umano né la natura divina che

nessuno potrebbe guardare, ma, dicevano i teologi dell'icona, il rapporto dell'uno con l'altra nell'ipostasi, nella persona. L'icona cela e svela ciò su cui si fonda: lo scarto in essa del divino e del suo volto. Visibilità dell'invisibilità, visibilità in cui l'invisibile si mostra come tale: l'icona rafforza l'una con l'altra. Lo scarto che le riunisce nella loro irriducibilità stessa costituisce, alla fine, il fondamento dell'icona. La *distanza*, che non si tratta più soprattutto di abolire, ma di riconoscere, diventa il motivo della visione... » (p. 19).

Questa distinzione è fondamentale per capire la portata della tesi di fondo del libro. La morte di Dio non va confusa con il crepuscolo degli idoli; anzi, « l'indiscutibile constatazione dell'assenza del divino diventa il centro stesso di una domanda sulla sua manifestazione » (p. 30). Il crollo degli idoli apre all'accoglimento della distanza.

Posto il tema del libro, ne possiamo spiegare l'architettura e il procedere. Il libro si compone di cinque saggi. Il primo e l'ultimo pongono e rispondono al tema centrale del discorso su Dio nell'epoca della sua assenza. I tre saggi centrali rappresentano un serrato dialogo con grandi pensatori che questo tema avevano già meditato. Per Marion infatti « filosofia e teologia si somigliano forse nel fatto (che le oppone alla letteratura) che non possono fare un solo passo in avanti senza essere sostenute dalla tradizione » (p. 7). I pensatori con cui Marion intreccia il dialogo sono Nietzsche, Hölderlin, Dionigi Pseudo-Areopagita. In più posti Marion si scusa della eterogeneità della scelta (p. 29, p. 201-2), ma gli sembra che « siano attraversati dalla stessa domanda — quella qui formulata, in base ad una definizione riferita, dalla *distanza*. Distanza fuori dall'ontoteologia per Nietzsche, distanza filialmente ricevuta della presenza di Dio che paternamente si ritira per Hölderlin, distanza liturgicamente percorsa dal discorso di lode dei postulanti verso il postulato per Dionigi. In tutti i casi, l'indiscutibile constatazione dell'assenza del divino diventa il centro stesso di una domanda sulla sua manifestazione. Tutti loro riconoscono in maniera originale questa assenza o questo ritiro come proprio compito intellettivo » (p. 29-30).

La lettura che Jean-Luc Marion fa del tema della morte di Dio in Nietzsche è estremamente suggestiva. E' a tutti noto il paragrafo 125 della *Gaia Scienza* in cui l'insensato proclama che « Dio è morto ». Ma qual è questo « Dio » che muore? Dall'esame dei testi, appare chiaro che si tratta del Dio — idolo della morale e della metafisica. Così che, più correttamente, la morte di Dio è la morte degli idoli. E Nietzsche, « ben lungi dall'aver predicato un qualunque ateismo militante, come degli ideologi imbecilli continuano a sostenere per prudenza e per attualizzazione » (p. 46), è « forse quello che, con il folle, cerca Dio invocandolo ad alta voce, o più singolarmente ancora "l'ultimo filosofo tedesco che abbia cercato, con passione e dolore, Dio" (Heidegger), e che annovera se stesso tra i "cercatori lunatici di Dio". "Non già il fatto che rovesciasti l'idolo: ma che in *te* rovesciasti l'idolatra, *questo* fu il tuo coraggio". Rovesciare in sé l'idolatra è abitare lo spazio non idolatrico, per affrontarvi coraggiosamente, a viso aperto, il divino che, misteriosamente, frequenta questi luoghi » (p. 46).

Suggestiva e rivoluzionaria è l'interpretazione che Marion fa della figura di Cristo in Nietzsche. Nietzsche non fa di Cristo un « ingenuo disilluso » (p. 68), le cui parole sulla croce racchiudono la testimonianza di una delusione totale e di una lucida visione della propria folle vita. Ma, « in un senso radicale, il grido del Cristo e del *Salmo 22* non tradisce solo la solitudine di un abbandonato: rivela che crollano tutti quegli idoli che imprigionavano l'uomo in una sfera chiusa, illusoria e dolce, e che arrivavano così a togliergli ogni possibilità di accesso autentico a qualcosa che si possa dire divino — rischio supremo di alterità, di scarto, di singolarità» (p. 68). Il Cristo grida il grido del *foetus* che urla alla vita: grido di chi squarcia il velo idolatrico per nuotare

nell'oceano della distanza. L'abbandono diventerebbe insomma condizione di un rapporto con Dio come persona, e non come idolo. E allora bisognerebbe ammettere che l'abbandono costituisce uno degli aspetti della comunione — forse il più alto.

Nietzsche rimane idolatra perché non tiene ferma la distanza. Il suo stesso ottenebramento viene letto come il non aver potuto sostenere di essere come gli dei. « Senza la distanza non tanto non si riesce a distinguere gli idoli da Dio, ma soprattutto non si può sopportare il rapporto con il divino. Solo l'infinito scarto della distanza garantisce la permanenza nell'infinita vicinanza di Dio » (p. 79).

Nietzsche quindi rappresenta epocalmente il crollo degli idoli che si risolve però in uno scontro ottenebrante con il divino, perché, volendo abolire la distanza, ne è stato sopraffatto, non essendo abbastanza forte per essere uno degli dei. (ib.).

E' Hölderlin colui che tematizza il ritiro del divino. Il ritiro del divino è la discrezione che permette di intravedere il divino stesso. Marion analizza molti poemi di Hölderlin alla luce di questa prospettiva. « La distanza rende possibile la formazione di un'immagine del mondo e di ciò che apre l'uomo, solo in quanto, più essenzialmente, essa mantiene la presenza di Dio, che con assoluta evidenza è ignota. Poiché Dio si offre solo all'interno della distanza che egli mantiene, e nella quale ci mantiene » (p. 106-7). Il mantenere le distanze viene inoltre riconosciuto come il carattere particolare dispensato dalla natura agli esperidi — noialtri, gli ultimi venuti, gli occidentali, cioè i discendenti. « Il carattere precipuo degli esperidi è l'originaria semplicità, la distinzione discreta degli dei e degli uomini, del cielo e della terra; proprio quello che i greci conoscono solo culturalmente, noi lo sperimentiamo naturalmente » (p. 101).

E anche qui ci si incontra con il Cristo: il Figlio del Padre. Il Dio che si rivela nella distanza della paternità. « Il Cristo manifesta tanto più perfettamente la propria divinità in quanto, nell'abbandono senza riserve della messa in croce, a morte, e nella tomba, accetta di rispettare assolutamente il ritiro che lo unisce al, e lo distingue dal Padre. La Croce manifesta il ritiro come distinzione, e la Resurrezione, lo stesso ritiro come unione » (p. 117).

Due ulteriori temi, il dono dello Spirito, e il dono del Pane e del Vino, aprono a insolite suggestioni. Il dono dello Spirito rivela escatologicamente che «l'incontro con il divino diventa più intimo che mai proprio nello scarto che è percepito come una separazione » (p. 118). E « Pane e vino sono benedetti per noi, perché noi si possa sopportare il ritiro del Padre... essi sono il nostro viatico: nutrimento per quelli che restano, e quindi tentano di « abitare » nel ritiro, rispettosamente — cosa che possiamo ormai chiamare attraversare la distanza » (p. 128). E infine il tema del silenzio di fronte a Dio, come ciò che testimonia e mantiene la distanza. « Spesso dobbiamo tacere: mancano nomi sacri », scrive Hölderlin. « Ma qui il silenzio non deve sembrare la rinuncia a benedire, anche se non deve più cercare di "nominare": il riconoscimento della distanza nel discorso, anche se deve tacere di fronte alla sua evidenza, deve dirla in qualche modo. Per onorarlo con il nostro silenzio, dobbiamo tacere di fronte a Dio; ma non tacerlo: occorre che il discorso parli ancora, senza pretendere un nome... i nomi divini, che vengono meno di fronte ad ogni enunciazione categorica, valgono solo se ripresi in un discorso di lode ». (p. 129).

E' a questo punto che s'innesta il discorso su Dionigi Pseudo-Areopagita. E' lui che ha elaborato, in modo decisivo per la tradizione, una teoria non predicativa del discorso. Ciò che si chiama un po' sbrigativamente « teologia negativa », non ha nulla di negativo, ma consente un discorso modulato secondo la lode (cfr. p. 143).

Il discorso di lode ha la stessa funzione, nel campo del concetto, che l'icona ha, nel campo della immagine. « L'icona fa dunque vedere solo l'invisibile, il linguaggio dovrebbe far di-

re solo l'indicibile. Ma solo l'invisibile è adatto all'icona perché esso solo deve essere visto; e quindi all'indicibile toccherà il linguaggio — dato che l'impensabile solo merita che una parola cerchi di pensarlo » (p. 182). Marion non pensa come Wittgenstein, che ciò di cui non si può parlare si deve tacere. « Ciò che non può essere detto non deve essere taciuto. Bisogna infatti ottenere un silenzio che valga anche per quello che si deve tacere. La denegazione sarebbe qui menzognera, per difetto. Bisogna perciò oltrepassare l'alternativa categorica, per accedere ad un diverso modello del discorso. Definiamolo discorso di lode » (p. 183).

Ciò che si loda, nel discorso di lode, non è un predicato categoriale del lodato: « I sapienti di cose divine lo celebrano come universo Postulato; valendosi d'innumeri nomi desunti dai postulanti che ripetono origine da Lui quale Postulato; e quale buono, quale bello, sapiente, amico, Dio di dei; quale Signore dei Signori, quale Santo dei santi; eterno, essente, e causa dei secoli; e dispensatore di vita, e sapienza e mente e verbo ecc. ». (p. 186), scrive Dionigi. Rivela piuttosto l'intenzione del postulante verso il Postulato: e così la lode descrive il postulante e non il Postulato, e la lode resta un parlare nella distanza (cfr. p. 185-6).

La parte conclusiva del libro si dedica perciò a caratterizzare la categoria della distanza distinguendola, in un dialogo serrato con Heidegger, dalla categoria della differenza. Diversamente da questa che sfocia nell'oblio, la caratteristica essenziale della distanza consiste nel non misconoscersi e nel permettere un riconoscimento e un'unione, pur nella distinzione. (p. 211). Se si ha la pazienza di giungere in fondo a questa parte veramente difficile, si può provare la gioia di comprendere l'emblematica epigrafe del libro, tratta da s. Massimo il Confessore: « E infatti l'unione, pur scartando la separazione, ha mantenuto la differenza ».

L'architettura e il procedere del libro, se ne svelano le linee portanti, ne nascondono però i pregi più genuini che, a mio vedere, consistono nella lettura penetrante e davvero poco comune dei temi del divino nell'epoca dell'assenza di Dio. E si tratta di una lettura confortante: la sinfonia di voci orchestra una misteriosa e affascinante presenza, proprio là dove più si esperimenta il travaglio del negativo e il dolore dell'assenza. Il tema della distanza non conclude a qualcosa di invalicabile, ma alla misura che permette lo sguardo. « E' possibile accedere alla distanza solo lodando il Postulato, quindi ricevendo la distanza per renderne così ogni grazia » (p. 245). E' quello che Marion, con Dionigi, chiama « preghiera ». Essa è « la figura concreta ed individuabile che segna l'attraversamento della distanza » (p. 163).

E' richiesta al lettore una grande pazienza e un lasciarsi condurre con fiducia in questo gioco del linguaggio. E se molti, prevede Marion, mostreranno una resistenza ironica e piena di sdegno, ci sarà pur qualcuno che ascolterà. « Insomma, noi scriviamo per Dionigi, e per i suoi simili » (p. 33), i pochi cioè che accolsero il discorso di Paolo nell'Areopago.

G. C.

EMANUELE SAMEK LODOVICI, Metamorfosi della gnosi. Quadri della dissoluzione contemporanea, Ed. Ares, Milano 1979, pp. 256, lire 6.000.

La casualità e la correlata inestirpabile complessità, sono, da sempre, tra i motivi più forti di smarrimento e di scoramento per chi cerchi di riflettere sulle vicende del mondo, senza limitarsi e rassegnarsi ad essere trascinato da queste ultime. Per questo, fino a che si è potuto, la necessità è stata considerata come il sigillo di ogni tipo di spiegazione che diventava sì in definitiva tautologica (le cose sono andate così perché do-

vevano andare così) ma pur sempre, almeno entro certi determinati limiti, rassicurante. L'hegeliano « Spirito del tempo » è stato uno dei più potenti espedienti di questo tipo volti ad esmungere il casuale e l'arbitrario dalla storia umana, e a indicare come tutto ciò che avviene abbia un significato sottostante e correlato ai fenomeni manifesti (p. 6). Samek Lodovici in questo suo libro tenta l'operazione ardita di interrogarsi sullo spirito di tempi a noi vicinissimi (l'ultimo decennio) cercando di cogliere in essi una **rivelazione** capace di legare tra loro fatti che nella loro terribile complessità e frammentarietà ci stanno continuamente davanti: devastazione della cultura, degradazione del costume morale urbano e rurale, pornografia, terrorismo, femminismo, mass-media, droga e così via lungo una catena davvero non ignota a ciascuno di noi.

Un simile tentativo però non può più compiersi servendosi di una dialettica globale che riesca a stringere (e ad assolvere) tutto. Chi può oramai appoggiarsi su una sintesi positiva (si tratti di stato etico o di qualsiasi altra cosa) in cui integrare il pulviscolo degli avvenimenti? Di fronte a noi c'è storicamente molto di più disgregazione e fallimento che una forma qualsiasi di aggregazione. Più che a un tipo di dialettica storica (ormai condannata a essere solo « negativa ») è opportuno rivolgersi a qualcosa di più simile alla « metafora » (parabola, allegoria) aperta per sua intima struttura a una dimensione non totalmente riconducibile a una coincidenza storica di particolare e universale, di finito e infinito, e perciò in grado di guardare « dall'alto » al mancato e al fallito riuscendo a mantenerli tali senza farli diventare per forza una leva del positivo. In questo libro per dare un risalto interpretativo all'ultimo decennio si ricorre proprio a una metafora: la **gnosi.** Risulta chiaro che adottando un simile punto di riferimento non ci si attesta più su una linea volta ad evidenziare gli anelli vincolanti e necessari di una ferrea catena storica, vale a dire lo sviluppo necessario di una totalità immanente, bensì si cerca di individuare una dimensione più libera e pregnante nella sua capacità di rendere conto del mancante.

L'archetipo gnostico a cui ci si riferisce è proprio quello antico ma la valenza che gli viene attribuita è moderna. La caratteristica saliente di ogni atteggiamento gnostico è il rifiuto del limite. La gnosi è rivoluzionaria perché si ribella al senso classico della delimitazione, in antico simboleggiata da Terminus, il Dio del limite (167 n). Non per nulla è proprio questo tema a punteggiare più frequentemente il testo (cfr. in particolare, pp. 11, 38, 106, 155, 157-58, 167); le metamorfosi della gnosi rappresentano infatti le varie « figure » di questa ribellione contro un limite non più inteso positivamente come « ciò che mi attua, ciò che mi perfeziona facendo sì che io raggiunga me stesso in una compiutezza conchiusa» ma al contrario recepito in senso negativo come « ciò che rinchiude, ciò che mi costringe e per ciò stesso mi soffoca » (p. 106). Lo gnostico antico se la pigliava soprattutto con il punto di riferimento più tipico della classicità greca: la **physis** così da divenire (per usare la espressione di Puech) "anticosmico" o "acosmico"; la regolarità della natura gli appariva infatti come una ripetizione monotona e opprimente (alcuni gnostici cristiani giunsero ad immaginare che Gesù avesse impresso alle sfere un moto inverso al precedente). Lo gnostico moderno, ma in parte già l'antico, tiene la mente fissa più sull'uomo e sulla società.

Gnostici sono allora tutti quei moti rivoluzionari che tendono al mondo nuovo e alla liberazione sociale e pulsionale, tanto potentemente presenti nella storia recente. Così, e ci limitiamo a trascrivere un solo esempio, persino un certo femminismo è riconducibile a questo modello per quel tanto in cui la liberazione della propria natura femminile sembra in realtà comportare un inquieto desiderio di superare la natura stessa al di là di ogni determinismo sociale, cosicché il volto segreto di tanto femminismo

sta paradossalmente nel maschilismo, infatti il suo nocciolo è costituito « dalla tesi di una uguaglianza uomo-donna al punto di affermare che la donna non è più un dato biologico preciso. Questa tesi è leggibile nell'immagine inconscia che le femministe si fanno della donna; particolarmente nel **maschilismo** di questa immagine. Se si guarda infatti al modello ideale di donna esaltato dalle femministe ci si rende conto che esso è un modello con caratteristiche maschili: nel vestire (i pantaloni, per es.), nel linguaggio (il turpiloquio), nell'essere titolari di una mobilità fisica, di una carriera perseguita senza intralci, nell'essere titolari di una capacità di lavoro a efficienza ininterrotta, di una sessualità nomade senza complicazioni istituzionali » (p. 164) che si manifesta in una sessualità attiva, libera dal peso opprimente (naturale) della gravidanza e della maternità. E' però opportuno notare come qui il « naturale » e il « sociale » si mescolino in maniera inestricabile, ed è proprio questo il più tipico aspetto della gnosi moderna in cui ci si ribella in nome di una libertà considerata accessibile proprio perché la sua mancanza non è vista come ineluttabile. Se la condizione femminile fosse considerata solo o eminentemente "naturale" la ribellione assumerebbe aspetti molto diversi da quelli riscontrabili nel movimento femminista.

L'antico gnostico si ribellava contro la natura vista come malvagia e decaduta, e, soprattutto, contro quello che in essa vi era di più limitante: la morte, segno tangibile della globale malvagità del mondo (si pensi ai celebri passi delle **Confessioni** in cui Agostino narra il modo in cui da manicheo visse la morte dell'amico carissimo); la moderna ribellione non è tanto contro questo tipo di necessità naturale (tracce evidenti per la verità rimangono nella tecnologia della sopravvivenza artificiale) quanto in quello che si potrebbe chiamare la « gestione sociale » di quella stessa necessità (di nuovo la sopravvivenza artificiale o gli interventi chirurgici superspecializzati possibili al « ricco » e non al « povero »). E discorsi analoghi si possono ovviamente fare anche per la condizione femminile. E' questo un punto importante perché è proprio qui che l'immagine della gnosi come metafora del moderno tende a sfilacciarsi incontrandosi e in parte annullandosi nell'altra immagine più consueta, tipica, e per certi aspetti insuperabile, della modernità: l'illuminismo.

Samek Lodovici sa molto bene (e nel libro affiora più e più volte) che alla base della rivolta contemporanea c'è il ritorno illuminista a una natura (che non è natura) usata come potente mito liberatorio contro le costrizioni sociali. Certo secondo il noto detto di Horkheimer e Adorno «la terra interamente illuminata splende all'insegna di trionfale sventura » e la liberazione illuminista si è rivelata tanto illusoria quanto quella promessa dal battesimo dello gnostico Menandro che doveva dare l'immortalità a coloro che lo ricevevano, eppure rimane ancora in parte inestirpata (se non inestirpabile), forse per la ragione che quella illuminista — a differenza di quella gnostica o romantica — è una ribellione in nome del finito, o meglio della capacità di intervento, di **manipolazione del finito,** (cfr. p. 235); ed è proprio questo a rendere molto difficile il ricondurla alla gnosi in cui la « salvezza » si ottiene attraverso la distruzione del finito, non mediante la sua manipolazione.

Vi è un punto però che accomuna potentemente gnosi e illuminismo: il disprezzo per il passato, il ricordo per quella **memoria - coscienza** vista da una lunga tradizione (che va da Platone a Bergson) come quel che di più tipicamente umano c'è nell'uomo. In effetti la capacità di conservare il passato, il contrarre il disperso può avvenire solo « grazie a un principio che trascende il tempo, che ne è fuori, che lo oltrepassa, o, se si vuol, che gli sta sotto in una dimensione profonda » (p. 242). Il che, se da un lato mette in evidenza la dignità e la grandezza dell'uomo, dall'altro lo le-

ga indissolubilmente alla dimensione del finito, del conchiuso, del non assolutizzabile riconoscendo inevitabilmente e intrinsecamente il « luogo mondano » come definitivamente distinto dal « luogo divino » e riconoscendo a quest'ultimo la legittimità della sua totale autonomia. Questo non significa che all'interno del limite non ci sia salvezza, anzi in quest'ambito si può ben ripetere la frase eliotiana che la memoria serve a liberarci (pp. 107, 244), diventando principio di liberazione rispetto a una identificazione deterministica con il presente (p. 242), senza bisogno di ricorrere a una rivolta totale quanto vana nei confronti del presente stesso. Simili considerazioni valgono palesemente non solo per la dimensione individuale ma anche per quella collettiva « quello che la memoria come principio di libertà dal presente per il singolo uomo, lo è la **memoria storica** per un insieme di generazioni » (p. 243). Cancellare il passato è tentativo tipico del rivoluzionario e del totalitario, dell'instauratore del « nuovo eone » e del « nuovo calendario », che misconosce le radici che lo limitano. Rimanere attaccati a queste radici non indiscriminate ma « esemplari » (una cultura che ricorda tutto senza distinzioni è morente e storiografica non storica, pp. 244-45) comporta anche il riconoscimento del limite di un peculiare costitutivo influsso culturale senza del quale vi è solo il determinismo sociale e/o biologico e la inane, contraddittoria ribellione contro di esso. In questa prospettiva a diventare importante è solo la storia esemplare « perché il suo ricordo salva » (p. 121) in quanto il recupero dell'origine è la scoperta della meta (p. 121). Salva in quanto in grado di compiere un'armonica riconduzione all'unità propria della memoria profonda, religiosa; infatti che altro è la religione: « se non un modo di vivere unitariamente il problema della morte e dell'esistenza, la salute e la malattia; la gioia e la disillusione, la politica e la vita privata? » (p. 246).

Ma è davvero possibile, ci chiediamo, voler escludere del tutto, come sembra fare Samek Lodovici, la prospettiva « gnostica » secondo cui la religione cristiana non è tanto il modo di vivere unitariamente il **problema** della morte, malattia, disillusione..., quanto la certa promessa di essere liberati totalmente e definitivamente dalla morte, dalla malattia, dalla disillusione? « E questi saranno i miracoli che accompagneranno i credenti: nel mio nome scacceranno i demoni, parleranno lingue nuove, prenderanno in mano i serpenti e se berranno qualche bevanda mortifera non farà loro alcun male, imporranno le mani ai malati e questi saranno guariti » (**Marco**, 16, 17-18).

P. S.

ROCCO BUTTIGLIONE, Dialettica e nostalgia, Ed. Jaca Book, Milano 1978, pp. 312.

Il titolo del presente volume costituisce, giustamente, la formula del pensiero quivi esaminato. Si tratta dell'itinerario di Max Horkheimer, dalle origini (1923) al suo sviluppo « classico » (1941) (v. p. 19), in cui lo Horkheimer è venuto formulando la sua « Teoria critica »: in essa è dato appunto avvertire — come vedremo più avanti — la sintesi di «dialettica» e «nostalgia». L'analisi qui raccolta ha pertanto una sua sostanziale unità, pur risultando dal confluire di vari saggi dell'Autore, collegati all'attività didattica del medesimo nelle Università di Urbino e di Roma, oltre che inseriti nello spirito che anima la « comunità » di lavoro guidata dal Prof. Augusto Del Noce (v. p. 7). Si tratta, precisamente, di quattro saggi — o « sezioni » —: 1) « Dialettica e nostalgia » (pp. 11-82), sul problema della dialettica materialistica e in particolare sulla scuola di Francoforte; 2) « Dalla teoria critica della conoscenza alla teoria critica della società » (pp. 83-142), che « mostra la genesi della

problematica specifica di Horkheimer » (p. 8); 3) « La teoria critica della società » (pp. 143-244); 4) « L'interpretazione del fascismo e lo stato autoritario » (pp. 245-301). Segue una « Conclusione », su « Teoria critica e senso religioso » (pp. 303-312).

Il criterio seguito dall'Autore è quello, da un lato, di lasciare parlare soprattutto i testi (v. p. 9), dall'altro di esporre soprattutto dinamicamente e quasi fenomenologicamente — diremmo — il pensiero di Horkheimer, al di qua di una sua traduzione concettuale rigorosa e per quanto è possibile organica, secondo — d'altra parte — il carattere e il taglio più « sociologico » che non strettamente « filosofico » che ci pare di sorprendere nelle analisi del Buttiglione. Tale criterio presenta indubbiamente un suo valore, in questa adesione al « fenomeno » nella sua natura immediata, anche perché il B. si mostra bene informato dei testi e della problematica relativa al suo autore. Tuttavia si sarebbe desiderato anche una maggiore attenzione alla dimensione « critica », soprattutto se si tiene conto che è sottesa a tutta l'analisi e al discorso dell'A., una lettura di Horkheimer sullo sfondo del suo rapporto con l'idea religiosa e cristiana, attraverso il concetto di « nostalgia »; lettura e attenzione che emergono poi distintamente nella « Conclusione », dove appunto quel problema è portato più decisamente alla luce. E con attenzione alla dimensione « critica » vogliamo intendere non soltanto il rilievo di ciò che sembra valido e fondato o meno nel pensiero di Horkheimer, ma anche una coordinazione di temi che, pur salvando il carattere fenomenologico dell'analisi, ne evidenziasse le strutture nella loro — fin dove è possibile — fondazione e organicità.

Nonostante, tuttavia, il carattere alquanto sfuggente di codeste analisi (nel senso appena sopra indicato), è possibile cogliere una serie di temi di grande portata, dei quali non possiamo presentare qui un quadro completo, ma di cui offriremo un saggio — che sarà anche quello della nostra lettura, lasciandone in ombra, necessariamente, altri.

Ci sembra, ad. es., fondamentale e degno di particolare attenzione il concetto di « dialettica materialistica » quale « rinuncia alla identità di soggetto e oggetto » (v. p. 72) e del correlativo concetto di « materia » quale non identificantesi con quello di « sostanza » (v. p. 169), concetti che segnano un netto distacco della posizione di Horkheimer da quella naturalistica (v. p. 156). Connessa con l'antinaturalismo è la reintroduzione — ci sembra — del concetto di « finalità », che attenua lo stretto « razionalismo » — o meglio « meccanicismo » — di altre concezioni marxiste (v. p. 298). Il recupero del concetto di « fine » è correlativo, a sua volta, al recupero del pensiero kantiano, da parte di Horkheimer, in una conversione di marcia, appunto, da Hegel a Kant (v. p. 271 e p. 124), per risalire da questi a Marx, visto « al di fuori della prospettiva hegeliana intesa in senso stretto » (p. 88).

Si capisce, pertanto, come secondo Horkheimer « la società giusta non sia un fine verso il quale la storia tende per una interna dinamica, ma una possibilità » (p. 299). E' evidente la essenzialità di questo recupero del concetto di « possibilità »; e con il concetto di « possibilità », quello del kantiano « dover essere », che la « teoria critica » ha la funzione di connettere con la « realtà » (ibidem).

Degna di rilievo ci pare ancora — e sempre sulla stessa linea — la sottolineatura della funzione della « coscienza », per cui, ad es. e soprattutto, « le idee sulla base delle quali la situazione esistente deve essere cambiata », la filosofia non le prende da una « conoscenza assoluta dell'essenza delle cose, ma dalla coscienza comune degli uomini » (pp. 239-240). Si comprende, pertanto, come il « marxismo » di Horkheimer costituisca una revisione piuttosto profonda di quello tradizionale (v. pp. 271-272), in un ripensamento del marxismo in termini non economicistici e meccanicistici (v. p. 145).

Siamo cosí preparati e disposti —

mi sembra — a cogliere quello che risulta il concetto chiave dell'analisi del B. e che è stato evidenziato nello stesso titolo dell'opera: il concetto cioè di « nostalgia ». Veramente la parola è usata qui — ma l'A. lo riconosce, in fondo — in un significato alquanto abusivo, poiché va intesa, secondo l'accezione di Horkheimer, quale « consapevolezza di una mancanza », quale « presenza di un'assenza ». Essa non comporta, perciò, nessuna idea di « ritorno indietro »: soltanto è il « desiderio di vedere qualche cosa che non c'è », ma del quale, appunto, « si avverte il desiderio » (p. 21). La natura di questo desiderio — e « nostalgia » — è tale che « il problema dell'uomo » è ben lontano dal poter essere risolto « attraverso un rivolgimento politico » (v.p. 308), dove è dato avvertire, nuovamente e soprattutto, l'antinaturalismo di Horkheimer, così che la « teoria critica » offre spazio ad accostamenti e analogie, forse un poco ardite, ma non prive di una qualche validità. Si tratta — rileva l'A. — di un possibile parziale accostamento a motivi platonici e perfino tomisti, come vedremo tra poco parlando del rapporto fra la « teoria critica » e la religione.

Tale rapporto va impostato — ci pare di dover interpretare — sulla base del rifiuto — da parte di Horkheimer — di una « metafisica del divenire, di una filosofia dell'identità del soggetto ed oggetto », limitandosi, la meditazione dello H., al tema della « felicità umana » e della sua promozione mediante le « condizioni materiali che permettano un certo grado di soddisfazione dei desideri » (p. 307). Ma soprattutto è disponibile, in qualche modo, alla religione il principio del « desiderio », in quanto — e nei limiti in cui — « la religione tiene in vita il desiderio nel tempo in cui esso non ha nessuna possibilità storica di pervenire a realizzazione. Non solo, ma l'affinarsi e l'approfondirsi del tema del « desiderio » avvia lo H. verso il concetto del « totalmente altro », in una certa convergenza, in questo punto terminale della sua meditazione, con il punto di partenza dell'antropologia di K. Rahner (v. p. 80 e p. 309).

Il desiderio è collegato, a sua volta, con il tema della « speranza », e precisamente, secondo H., con la speranza che consegue alla « promessa » di Dio. In verità lo H. — fa osservare l'A. — ha davanti come modello di religione soprattutto quella ebraica, fondata appunto sulla « promessa » e sulla correlativa « speranza ». Anche nel cristianesimo, tuttavia, è presente attraverso quello della « sequela », il tema della « speranza » (v. p. 310). E' in tale contesto che l'A. richiama la possibilità di una lettura del platonismo in chiave di « mimesi »; il che attenuerebbe sensibilmente la condanna che H. fa della metafisica. Allo stesso risultato dovrebbe giungere — secondo l'A. — l'attenzione ai concetti tomisti di « analogia » e « partecipazione » (v. p. 311).

Appartiene, infine, al carattere più propriamente «sociologico» del pensiero di H. — ma con essenziali riferimenti ai temi qui sopra ricordati — la sezione dedicata al «fascismo». Degna di particolare rilievo ci pare qui la tesi centrale: precisamente l'interpretazione che H. ha dato del fascismo, quale fenomeno non « conservatore », ma essenzialmente « progressista », in quanto continuazione delle « linee di sviluppo immanenti alla società industriale avanzata » (p. 300), tesi suggestiva, soprattutto se collegata a quella relativa al « bolscevismo » e poi alla « società del benessere » quali, rispettivamente, seconda e terza delle « forme in cui la razionalizzazione capitalistica può avere luogo » (ibidem).

Come è dato vedere, le idee che è possibile raccogliere nel vol. del B. non sono né poche né superficiali. Una loro più attenta e organica impostazione e discussione — ripetiamo concludendo, — avrebbe ulteriormente giovato al lavoro dell'A., che comunque presenta una sua dignità e validità.

S. C.

AA.VV. **« ALLA RICERCA DI DIO. Le tecniche della preghiera »**, a cura di p. Ermanno Ancilli - Ed. Teresianum, Roma 1978, pagg. 351.

Tra i diversi volumi che trattano della preghiera, accogliamo con interesse questa raccolta di studi che intende essere un contributo alla chiarificazione di un problema quanto mai attuale.

La preghiera è un atto vitale dell'uomo che lo impegna profondamente, per cui, essendo interessata tutta la persona, occorre aiutare lo spirito a rendersi capace di entrare completamente, e non solo in superficie, in contatto con Dio.

Il P. Ancilli ci presenta un volume in cui si descrive l'esperienza dell'uomo intesa a rendersi padrone dello spirito, sia in vista di un contatto con Dio, sia per una sublimazione intellettuale che permette all'uomo una particolare concentrazione.

Il volume si articola in quattro parti; nella prima vengono esposti la natura e il fine della preghiera: infatti i metodi sono degli aiuti in rapporto allo scopo da raggiungere. Siccome la preghiera è una possibilità accordata allo spirito, questo deve essere messo nelle condizioni possibili per il colloquio con Dio, innanzi tutto in se stesso e poi aiutato dal corpo in quanto reso docile all'attività dello spirito. Perciò si parla di preghiera come amicizia con Dio che nasce, cresce e si sviluppa in un amore totale e puro, che non mette condizioni e si incarna in un corpo che in nessun modo ostacola l'avanzare del Signore.

Nella seconda parte vengono esaminate le tecniche orientali capaci di produrre una profonda concentrazione. Ci viene così offerta una lucida esposizione dei metodi oggi tanto ricercati in occidente, quantunque creati e adatti ad un ambiente tanto diverso dal nostro. Ovviamente per noi, questi metodi che richiedono molta pazienza, molto tempo a disposizione e tanta metodicità, sono difficili non solo ad attuarsi, ma prima di tutto a comprendersi.

La terza parte esamina i metodi tradizionali, specialmente quelli in uso nelle tre grandi correnti di spiritualità « meditativa »: il monachesimo, la spiritualità ignaziana e quella carmelitana che segue la scuola di Teresa d'Avila. Pur apprezzando gli accorgimenti degli antichi monaci, frutto di saggezza e di amorosa esperienza, ci risultano oggi più vicini ed aderenti quelli delle scuole tradizionali, come appunto quelli della scuola ignaziana e carmelitana.

In queste due accurate esposizioni, oltre alla tecnica necessaria per rendere fruttuosa la preghiera, se ne evidenziano i momenti e le componenti, facendo sì che il lettore ne possa gustare la ricchezza, vissuta dai grandi Santi che l'hanno incarnata e che anime umili potrebbero pensare sconveniente presunzione.

La quarta parte colloca nella dovuta prospettiva la differenza tra la interiorità cristiana, piena di Dio e della sua grazia e quella orientale, piena di saggezza e di interiorità, ma poveramente umana.

La differenza, come nota il P. Joseph, non è soltanto da considerarsi sul piano teologico, ma su quello filosofico e antropologico, così diverso dal nostro, in quanto invade tutte le attività dello spirito e ne limita gli orizzonti, non potendo sfociare nel soprannaturale.

Il Vangelo ci offre tutti i mezzi opportuni per comunicare con Dio: quindi non è da pensare, per noi cristiani, che l'Oriente possa portare un contributo determinante al problema della preghiera cristiana.

In ultima analisi, l'esperienza cristiana, raggiunta coi metodi tradizionali tuttora validi, non ha nulla a che vedere con le diverse forme di meditazione e contemplazione orientali. Lo studioso cristiano potrà approfondirle per evidenziarne i momenti forti e soprattutto per non stimare più del necessario un'esperienza umana che non dà allo spirito la capacità di aprirsi a Dio in quanto o

esplicitamente lo nega o implicitamente lo ignora.

La preziosità della pubblicazione è più che evidente: nel dilagare dell'interesse per la moda « orientale » di meditare, è uno strumento altamente qualificato per poter giudicare quello che vi è di buono al di fuori del Cristianesimo e quello che vi è di discutibile, per non rimpiangere una realtà illusoriamente creduta essenziale in un cammino in cui lo spirito umano si incontra con Dio e non solo con se stesso, quantunque in uno stato di purificazione e di elevatezza veramente somma.

C. G.

FRANÇOIS-MARIE LÉTHEL: « THÉOLOGIE DE L'AGONIE DU CHRIST », La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par Saint Maxime Confesseur, préface de M.J. Le Guillou - « Théologie historique » 52, Paris, avril 1979, pagg. 129.

In quest'opera, che la collana *Théologie historique s'honore de faire connaître,* il giovane carmelitano padre Léthel, storico del dogma cristiano, ricostruisce il processo storico di una riflessione teologica relativa ad un aspetto della Cristologia e dimostra che tale riflessione, provocata nella prima metà del secolo VII da motivi contingenti, politici, di unione dei cristiani nell'imminenza dei pericoli persiano e mussulmano contro Bisanzio, e iniziata con una rilettura dell'opera di San Gregorio Nazianzeno, attraverso tentativi sempre lodevoli anche se non sempre positivi di Sergio, patriarca di Costantinopoli, del papa Onorio, e, almeno all'inizio, di Massimo Confessore, approda alla definizione dogmatica del concilio Lateranense del 649, principalmente per merito di papa San Martino I e dello stesso San Massimo Confessore successivamente morti per la fede in esilio, il primo « di fame, di miseria e di freddo », in Crimea, abbandonato da tutti e anzitempo sostituito da Eugenio I sulla cattedra di Pietro, il secondo nel Caucaso, a pochi mesi dall'amputazione della mano destra e della lingua.

Il saggio del Léthel non rientra nel vario genere delle teologie della « sofferenza di Dio », che tanto spesso tendono a ridurre, ad « umanizzare » la divinità, a scapito della sostanza irrinunciabile del Mistero cristologico: nel ripercorrere le tappe della speculazione teologica per l'affermazione della libertà e volontà umana di Cristo, il Léthel scopre il filo conduttore della lettura « storica » del Mistero cristologico, centrato nell'atto libero di Gesù nell'accettazione del « calice » nel Getsemani, e della lettura « ontologica » di esso, canonizzata a Calcedonia nel 451 con la formula *una persona, due nature,* presente nelle opere di San Massimo. Costui, pensatore geniale ed eroico confessore delle certezze della Chiesa, dimostra e difende la completa realtà della libertà umana di Cristo e, insieme il carattere sotteriologico di essa, in quanto il *fiat* di Gesù nel Getsemani rappresenta la salvezza dell'uomo « voluta umanamente da una Persona divina »: il concilio Lateranense del 649 afferma che *ton auton kai héna... thélonta té kai énergounta théikôs hama kai anthrôpikôs tèn hèmôn sôtèrian* (DS, 500), in una formulazione alla quale pose mano senz'altro lo stesso San Massimo Confessore.

La Cristologia, a buon diritto, mantiene ancora oggi la centralità nella speculazione teologica, dentro e fuori della Chiesa, presso i cristiani e presso i non credenti (ricordo, solo a dimostrazione dell'ampiezza degli interessi, e ad esempio delle intenzioni ecumeniche, la collana *Jésus et Jésus-Christ,* diretta da J. Doré e comprendente, tra gli altri, i volumi già apparsi *J.M. LOCHMAN, Christ ou Prométhée?, P. LAPIDE, Fils de Joseph?, T. PROEPPER, Jésus: raison et foi, G. VERMES, Jésus le Juif, M. MACHOVEC, Jésus pour les athées* o in preparazione *A. SCHILSON et W. KA-*

SPER, Christologie au présent, H. CAZELLES, Christologie de l'Ancient Testament, C. PERROT, Jésus et l'histoire, ...).

Le indagini sulla volontà e sulla scienza di Cristo attingono «il cuore» delle ricerche cristologiche contemporanee: con esse si può veramente parlare di una « riscoperta » della Cristologia, dopo le deviazioni socio-politico-culturali di alcuni anni fa e ancora non del tutto sopite. E in queste indagini meritato rilievo si dà a San Massimo Confessore e alla sua opera, che presenta *un grand intérêt pour aujourd'hui.*

E' con una particolare attenzione che segnalo l'opera cristologica del Léthel, che si avvale del pensiero di Massimo. Agli studi cristologici, nella feconda linea suddetta dell'umanità di Cristo e della riflessione di Massimo, si è dedicata ultimamente anche *Renovatio*, con gli articoli di G.L. Rossi e di A. Ceresa-Gastaldo. Il primo, compianto direttore, aveva da poco ripreso a collaborare con una serie di articoli su *La perfettissima scienza dell'anima di Cristo*, ora edita anche in volume dal Quadrivium, e aveva appena corretto le bozze della monumentale *Cristologia psicologica*, nel 40° anniversario della morte del fondatore della psicanalisi, quando immaturamente venne colto dalla morte; il secondo, amico, assiduo collaboratore, studioso universalmente apprezzato, è presente proprio in questo numero di *Renovatio* con l'articolo *Umanità e divinità di Cristo nel pensiero di Massimo Confessore* (comunicazione tenuta alla *Eighth International Conference on Patristic Studies*, Oxford, settembre 1979), dopo la pubblicazione di *Dimensione umana e prospettiva escatologica in Massimo Confessore* (*Renovatio*, 1977, pagg. 324-329), dopo la versione italiana della *Disputa con Pirro*, in *Massimo il Confessore, Umanità e divinità di Cristo*, Roma, 1979 (versione che il Léthel non fece in tempo a vedere e ad utilizzare per il presente studio, per il quale si servì invece della *thèse dactylographiée*, 1972, di M. Doucet), e mentre annuncia un suo intervento critico su *Cristologia antica e nuova* di imminente pubblicazione su *Studium*.

Il saggio di teologia storica del Léthel si articola in tre parti strutturali, inserite in due parti tecniche, una all' inizio e una alla fine. Le tre parti strutturali si intitolano rispettivamente *Le monothélisme byzantin, Maxime le Confesseur*, e *Epilogue*; le parti tecniche, all'inizio, abbracciano la presentazione a firma di M.J. Le Guillou, intitolata *Redécouverte de la Christologie*, la bibliografia essenziale e l'introduzione in cui l'Autore espone il metodo di ricerca; alla fine, l'appendice, intitolata *Annexes*, con alcuni brani dell'opera di Massimo il Confessore sull'agonia di Gesù nel Getsemani particolarmente significativi.

Ognuna delle tre parti strutturali procede secondo un modulo costante: dapprima si ha il testo (di San Gregorio Nazianzeno, di Sergio patriarca di Costantinopoli, di San Massimo Confessore, del concilio Lateranense e di altri), poi un commentario di problemi, ipotesi, conseguenze e risoluzioni teologiche, frutto della riflessione e dell'indagine del Léthel.

Queste tre parti strutturali potrebbero corrispondere, genericamente, ai tre momenti fondamentali della ricerca relativa alla volontà e libertà umana di Cristo: il momento teologico, dell'indagine, con esiti diversi e non tutti accettabili anche se apprezzabili; il momento dogmatico, con la soluzione del problema da parte di San Massimo e la canonizzazione di essa da parte del concilio Lateranense; il momento carismatico, o del martirio, con la professione eroica della fede nelle decisioni della Chiesa da parte di San Martino I e di San Massimo Confessore, contro l' atteggiamento « politico » dell'imperatore Costante II e dei legati di Sant'Eugenio I e di Vitaliano.

I testi esaminati (Il *IV Discorso teologico* di San Gregorio di Nazianzio, lo *Psephos* e l'*Ecthèse* di Sergio, vari *Opuscoli, 4, 9, 19, 20, 24*, la *Disputa con Pirro* e il decisivo *Opuscolo 6* di Massimo il Confessore, la definizione e i canoni corrispondenti del Latera-

nense nel 649) sono riportati, tradotti, ambientati storicamente e interpretati teologicamente. Sulla base di questi testi, il Léthel scandisce, con un argomento sobrio, essenziale, efficace, i vari passaggi e i vari progressi verso la verità: dall'affermazione di un'unica volontà in Cristo, per l'impossibilità teoretica, dei teologi di allora, di distinguere tra « alterità » e « contrarietà », al riconoscimento di una volontà umana, ridotta però solo ad « un puro movimento della carne », al tentativo della teoria dell'« appropriazione », fino all'affermazione chiara e decisa di una volontà e libertà umana, in San Massimo il Confessore, attraverso la teoria della distinzione tra natura e ipostasi, tra *logos* e *tropos*, coerentemente col concilio di Calcedonia.

A ragione è stata sottolineata la rara perspicacia dell'Autore: nessuno prima di lui, né Hans Urs von Balthasar, né Alain Riou, né J. Miguel Garrigues, aveva mai penetrato così addentro nel carattere umano e soteriologico dell'atto libero di Gesù nell'accettazione del « calice » nel Getsemani, atto che rappresenta la salvezza della umanità, « voluta umanamente da una Persona divina ».

A. B.

GIOVANNI TORTI: « La stabilità del vincolo nuziale in Sant'Agostino e in San Tommaso » - Università degli studi di Parma, Istituto di Lingua e letteratura latina, 4, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1979, pagine 105, lire 5.000.

La validità di una ricerca di « teologia storica » è legata al rispetto del metodo della teologia e della storia: il « silenzio » della storia (ad esempio) non autorizza la « riduzione » della teologia; qualsiasi « fraintendimento » della storia non può non provocare una « forzatura » nell'argomentare teologico; inoltre, non dobbiamo dimenticare che « noi non crediamo né nella storia né a motivo della storia, ma crediamo in Colui che, presente nella storia, la trascende ».

Il saggio del Torti rispetta la natura e il metodo delle due discipline (cosa che non si potrebbe affermare a proposito di diverse ricerche di « teologia storica » attuali).

L'Autore è già noto per studi del genere: nel 1976 ha pubblicato *La guerra e la pace secondo Sant'Ambrogio*, in cui ci offre « alcune interessanti aperture sul pensiero politico di Sant' Ambrogio non solo sul tema specifico della guerra e della pace, ma anche su quelli del fondamento dell'autorità e, implicitamente, del diritto di resistenza » (GIORGIO CAMPANINI, *Humanitas*, 1976, pag. 156). In questo suo nuovo lavoro, egli analizza, con metodo « comparativo », l'inizio e la fine, i termini *a quo* e *ad quem* della speculazione teologica (lasciando volutamente un po' in ombra gli elementi strettamente giuridici e canonistici), presso la Chiesa latina, sulla stabilità del vincolo matrimoniale, cioè della dottrina, al riguardo, in Sant'Agostino e in San Tommaso.

La trattazione si articola in tre capitoli (un quarto fa da introduzione generale), i quali, già con i loro titoli, manifestano l'impostazione teologica della ricerca storica: *Quod Deus coniunxit homo non separet - Excepta fornicationis causa - Si infidelis discedit discedat.*

L'impianto tecnico della materia è identico in ogni capitolo: dapprima si ha l'esposizione della riflessione teologica agostiniana, poi una sintesi di tale riflessione operata da San Tommaso, che prende di lì le mosse per il suo approfondimento e completamento dottrinale. L'esposizione è limpida, l'argomentazione valida.

La bibliografia è ricca e pertinente, ampiamente riportata nelle lingue originali. Gli apporti della riflessione personale del Torti, nella interpretazione dei testi e a proposito delle conclusioni dei vari studiosi italiani e stranieri, sono numerosi e, spesso, decisivi.

A. B.

LIBRI - Schede

a cura di G. Costa Scorza

« Tribunale Sacharov, atto secondo » - Cooperativa editoriale « La casa di Matriona », Testimonianze 6, Milano, luglio 1979, pagine 291, lire 5.000.

L'editrice « La casa di Matriona » (il nome, come si sa, è preso da uno dei primi racconti di Solzenicyn su « Novyj Mir », all'epoca della speranza crusceviana) intende « ospitare e dar voce ai fermenti significativi della cultura russa non ufficiale », sottraendo tale cultura alla riduzione superficiale e strumentale ai meri aspetti di « dissidenza » praticata in vario modo in Occidente, in quanto il dissenso sovietico si sta configurando in una vera e propria *cultura alternativa* in URSS. La « Casa di Matriona » ha già al suo attivo una ventina di volumi.

Il sottotitolo del presente volume è « Testimonianze e documenti sulla violazione dei diritti civili, socioeconomici e religiosi nell'Unione Sovietica e nei paesi dell'Est europeo - Seconda sessione delle Udienze internazionali Sacharov, Roma, novembre 1977 ».

Il volume si apre con i messaggi al « Comitato organizzatore » di Andrej Sacharov, del Card. Josef Slipyi e di Aleksandr Solzenicyn, che costituiscono la *Premessa*, e continua con due *Parti*: la *Prima parte* raccoglie 31 Testimonianze, dirette e personali, distribuite nelle tre giornate del Tribunale, e riguardanti le violazioni dei diritti civili, dei diritti sociali ed economici e dei diritti religiosi; la *Seconda parte* raccoglie 18 Documenti presentati durante le giornate del Tribunale e concernenti le violazioni degli « accordi di Helsinki », il trattamento dei prigionieri di coscienza, dei prigionieri politici, la situazione di studenti, operai, vescovi cattolici, comunità cristiane,...

All'epoca dello svolgimento del Tribunale la stampa ha dato un risalto forse inadeguato: l'aver voluto riproporre, raccolti organicamente in un volume, i riassunti dei resoconti stenografici e, almeno in parte i documenti pervenuti al Comitato organizzatore, vuol essere un doveroso atto di rispetto per tanta fede e tanta sofferenza, e un mezzo indispensabile perché queste « voci » possano risuonare, il più a lungo possibile, efficaci, ammonitrici.

G. C. S.

DOMINIK MORAWSKI: « La Polonia è Cristiana », documenti e testimonianze di una comunità viva - Religione e Società 4, Ed. Studium, Roma, maggio 1979, pagine 213, lire 5.400.

L'esperienza cristiana della Polonia, *semper fidelis*, sta segnando in profondità, benefica, il volto della Chiesa universale. E' un tratto della divina Provvidenza, non nuovo nella Storia bimillenaria della Chiesa di Cristo: basti pensare all'influsso della Chiesa Irlandese nell'Alto Medioevo.

E' un fatto che questa Nazione, la Polonia, per tutta la sua storia, anche se non può essere chiamata « il Messia delle Nazioni » se non « per profana presunzione », come ebbe a scrivere con esattezza lo storico Halecki, più di ogni altra nazione poteva suggerire a Pio XII, per le sue sofferen-

ze, una somiglianza con lo stesso Cristo crocifisso.

Il libro del Morawski abbraccia una *Prefazione,* con un profilo storico della Polonia articolato nell'evidenza del *Mysterium fidei, caritatis, et spei;* tredici capitoli, raccolti in tre parti *(Una Chiesa che parla; Ciò che è di Cesare e ciò che è di Dio; Una società che sa come resistere);* e una *Appendice,* con un quadro in cifre della Chiesa polacca. Ogni capitolo ripete lo stesso impianto: precede una trattazione « teorica » (*La fede; Economia ed etica; La pastorale; La cultura cristiana;* ...), segue una sezione « antologica », con brani di documenti ufficiali dell' episcopato polacco, degli intellettuali cattolici,...

Ne risulta un libro documentato, sulla vita e sul pensiero dei cattolici polacchi. Potrebbe essere un « manuale » di strategia cristiana in un ambiente ateo e oppressore.

In tal modo, e presentata così, la Polonia non solo può essere considerata, come per il passato, per la sua eroica storia, « *antemurales christianitatis,* o meglio, *catholicitatis,* ma ha tutte le carte in regola per svolgere la funzione di « cerniera » tra Oriente e Occidente, tra cattolicesimo ed ortodossia, tra capitalismo e collettivismo, per la liberazione dell'uomo, oppresso in diverse maniere, sia ad Est come ad Ovest.

G. C. S.

DARIO COMPOSTA: « Lavoro e liberazione », saggio filosofico sulle dimensioni del lavoro umano - Rovigo, Istituto Padano di Arti grafiche, 1978, pagine 271, lire 5.000.

Giovanni Ambrosetti, poco meno di due anni fa, presentava con competenza e affetto la personalità e l'opera varia di Dario Composta su *Divinitas* (gennaio 1978, pagine 88-93). Dario Composta, filosofo, storico della filosofia, moralista e canonista profondo, ha sempre presente « l'applicazione pratica e umana della verità »; si è « formato una visione dottrinale unitaria, attraverso la forza unificante della teologia e delle immancabili proiezioni pratiche *umanistiche* »; si ricollega, (lui nato vicino a Verona, nel 1917), alla lunga schiera dei « coltissimi sacerdoti veronesi » (Giuseppe Manzini, Giuseppe Zamboni, Ludovico Lonardi ...) che « avevano fatto dello studio e della meditazione dottrinale un motivo connesso fermissimamente alla loro vocazione », giungendo « a grande altezza, ad una raffinatezza spirituale » quasi palpabile, « in quel clima di aristocrazia spirituale » che si avvertiva perfino « al solo entrare nel duomo di Verona ».

Recentemente Dario Composta è stato a più riprese citato dalla stampa quotidiana, anche laica (tesa ad interpretare il multiforme ed imprevedibile pontificato di Giovanni Paolo II, che « sbilancia » i giornalisti, sovverte le previsioni, smentisce gli « esperti »), per una sua ampia recensione ad un libro del Card. Pietro Parente, meritatamente ospitata con grande rilievo sull'Osservatore Romano.

Ha pubblicato numerosi saggi, dal 1957: ricordiamo *Natura e Ragione, studio sulle inclinazioni naturali in rapporto al diritto naturale* (PAS, Verlag-Zurig, 1971), e *La Chiesa visibile* (Città Nuova Ed., Roma, 1976). A proposito del primo saggio, Reginaldo M. Pizzorni (*Aquinas,* 1972, pagg. 340-341) si congratula con l'Autore « per questo suo prezioso studio, che contribuisce notevolmente ad illuminare la vastissima e intricatissima questione del diritto naturale, e che, pur affrontando questi antichi e sempre nuovi temi, rimane aperto alla problematica attuale »; a proposito del secondo, Battista Mondin, su *L'Osservatore Romano* (16 ottobre 1976), apprezza « l'incisività e chiarezza del linguaggio, la serenità della discussione e dei giudizi, l' organicità dell' impostazione, la dovizia delle indicazioni bibliografiche. *La Chiesa visibile* è un contributo interessante e originale in uno dei settori teologici meno coltivati ma più importanti, nel momento difficile che la Chiesa sta ora attraversando ».

Il «*saggio filosofico sulle dimensioni del lavoro umano*» ha più di un merito.

L'oggetto della ricerca e le articolazioni di essa sono chiarite fin dall'inizio: «Potenza, libertà e dignità sono i tre parametri che esprimono del lavoro il fare, l'agire e l'essere, e che ne snodano le dimensioni tecnologiche, economiche, giuridiche ed etiche». L'oggetto, così articolato, viene svolto nei quattro capitoli del volume, che formano la *Parte seconda* di esso, mentre la *Parte prima* è un *excursus* storico sulle varie concezioni del lavoro, dalla concezione presente nel mondo antico, alla concezione del mondo cristiano-medievale, a quella del rinascimento e della filosofia del lavoro del socialismo romantico e del pensiero tedesco, fino alle «prospettive» e agli orientamenti per il lavoro nell'avvenire.

Mi limito ad elencare soltanto i paragrafi dell'ultimo capitolo, quello più importante, relativo alla *Dimensione morale: lavoro e morale* (pagg. 223-247): *La morale di fronte al diritto, all'economia e alla tecnica - L'etica del lavoro e la «vocazione umana» - Il lavoro e la professione - Il lavoro, la professione e le sue esigenze morali - La professione e l'amicizia.*

L'impostazione e l'angolatura particolari, secondo le quali Dario Composta svolge l'argomento, sono racchiuse in queste sue affermazioni e convinzioni: «Occorre comprendere il lavoro umano mediante la scienza dell'uomo, ossia mediante l'antropologia», e «l'argomentazione filosofica più persuasiva riporta l'*agire* all'*essere*, l'esistenza (come puro accadere) all'essenza (come struttura essenziale), la tecnica (come attività sulla natura), all'etica come valore assoluto della persona); in una parola, la storia alla metafisica. E' la metafisica che offre alla riflessione la maieutica definitiva dell'esperienza del lavoro.

Il tutto in uno stile piano e piacevole, in un argomentare stringato, nella completezza dei temi e nella ricchezza della informazione.

G. C. S.

JESUS ESPEJA PARDO: «Jesucristo, palabra de libertad», Estudio teologico de San Esteban, **Glossa 5** - Ed. San Esteban, Salamanca, 1979, pp. 318.

E' un trattato di cristologia della liberazione. L'autore, che è vissuto per un certo tempo nell'America Latina, riconosce *la influencia de la Iglesia y teologia latinoamericanas ... Sobre todo, en cuenta a la misión profética de la Iglesia y al método teològico* (pag. 16).

Jesus Espeja Pardo, domenicano, professore nella facoltà di San Esteban, autore, anche, di *La Iglesia, encuentro con Cristo Sacerdote* (1962) e di *Acampa entre nosotros. Permanencia de Dios en la Eucaristia* (1969), divide questa ultima sua opera in tre parti: *I - Jesus segun los Evangelios. II - Para una lectura de la Tradición. III - Vision cristologica de Nuestra Realidad.*

Le tre parti sono precedute da un *Prologo*, a firma di Alberto Iniesta, vescovo ausiliare di Madrid-Alcalà. L'Iniesta è testimone dell'impegno scientifico, di ricerca teologica, e insieme pastorale dell'autore (la teologia di costui non è *aseptica ni pretendidamente neutral, sino implicada y comprometida en las luchas de ese pueblo por caminar hacia una sociedad más justa, más solidaria y más fraterna*, nell'intento *de empalmar una teología de sólida raigambre tomista con la nueva teología de la liberación)* e spezza una lancia a favore di tale teologia: *De algún modo, indirecto, pero muy real, la teología de la liberación ha recibido un espaldarazo oficial en la reciente conferencia de Puebla, ...* (pagine 9-11).

Jesus Espeja Pardo si propone di dimostrare che la salvezza, «liberazione», è opera insieme *de Dios y del hombre*; e confessa, a rettifica di quanto viene affermato da Alberto Iniesta, di averlo fatto con grande *amplitud de la interpretación bíblica*, e con *excesiva reducción de la teología escolastica.*

G. C. S.